

عالم الفكر

مجلة دورية مُحَكَّمة تصدر أربع مرات في السنة

المجلد السابع والعشرون - العدد الرابع - أبريل/ يونيو ١٩٩٩

رئيس التحرير : د. محمد الرميحي

مستشار التحرير : د. عبد المالك التميمي

هيئة التحرير : د. خلدون النقيب

د. رضا محمود الصباح

د. مصطفى معرفي

د. عبد الله العصر

د. بدر ماله

نوال المتروك

مديرة التحرير :

تصدر من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

عالم الفكر

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . دولة الكويت

مجلة فكرية محكمة ، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المسماة بالأمثلة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة .

قواعد النشر بالمجلة:

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعلقة وفقا للقواعد التالية :

- ١ - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره ، ويتمهد الباحث بعدم إرساله إلى جهة أخرى .
- ٢ - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها ويتجاذف فيها بتعلق بالوثائق والمصادر مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة .
- ٣ - يتراوح طول البحث أو الدراسة مليون ٠٠ ١٠ ألف كلمة و ١٦ / ١٠ ألف كلمة .
- ٤ - تحليل المواد المقدمة للنشر من نصيحتين على الأمانة الطابعة ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر .
- ٥ - تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سرّي .
- ٦ - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها .
- ٧ - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر ، وذلك وفقا للقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة .

● الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم .

ترسل البحوث والدراسات باسم : الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: ٢٣٩٩٦ الصفاة ١٣١٠٠ الكويت - فاكس : ٢٥٣١٢٢٩ .

المحتويات

ابن رشد رائد التنوير

صفحة

| | | |
|-----|---|-----------------------|
| ٩ | ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير | محمد أركون |
| ٣٧ | ابن رشد بين العقلانية والأيولوجيا | د. تاهف بلوز |
| ٦٧ | الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد | د. محمد عاطف العراقي |
| ١٠٣ | وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية | د. فاطم هيا |
| ١١٩ | الاشتباه في فكر ابن رشد | د. حسن حنفي |
| ١٤٧ | الزمان واللامتناهي في الفروقة الرشدية | د. عبد الرحمن التليلي |
| ١٧٧ | ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر | هاشم صالحي |
| ١٩٩ | ابن رشد وخصره من زوايا متعددة | ناصر ونوس |

أخبار نقدية

| | | |
|-----|----------------------------|---------------------|
| ٢١٧ | العدوان والعنف في الأسرة | د. مطارح محمد بركات |
| ٢٢٥ | بنية عبد الله محمد الغدافي | د. يوسف حامد جابر |

تقديم

إن مجلة «عالم الفكر» المعنية بقضايا الفكر لا يمكنها أن تتجاهل مناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاة مفكر عربي مسلم عظيم هو ابن رشد، تخصص لنا قضية فكره عديداً خاصاً، حيث إن ابن رشد قد خلف للعرب والمسلمين والإنسانية تراثاً فكرياً نيراً، وكان بحق رافداً للتفكير والعقلانية في عالمنا ليس لعصره فحسب، وإنما للجهود بعده إلى يومنا هذا.

وفي زمن تهتز فيه القيم ويتذبذب فيه الفكر تتقاذفه أصوات عاتية تسعى لشل قدرته على التطور والمساهمة في البناء الحضاري لتصبح العودة إلى الفكر الريادي ورموزه مثل ابن رشد أمراً مهماً ومطلوباً.

أهم إنجازات فكر ابن رشد سنترك الأبحاث المعروضة بين يدي القارئ في هذا العدد نتناولها بأبعاضها المختلفة، حيث يقدم كل بحث وجهة فكرية دسمة حول الموضوع. لقد قدم الإسلام للعالم نبأً حضارياً وعقلانياً، في العقيدة والمعاملات والفكر، وشهد انظار العديد من الباحثين في الغرب، وترك أثراً عميقاً في الفكر الإنساني. وفي هذا العدد من مجلة «عالم الفكر» نقدم مجموعة من الأبحاث نتناول فكر ابن رشد ونناقشه بعلمية رصينة. فقد وضعت المجلة ضمن خططها هذا المحور، وبدأت في مراسلة الباحثين والمتخصصين، فوجدت

حماساً كبيراً للمشاركة في هذا العدد، وسيلمس القارئ ذلك من حجم ونوعية الأبحاث في هذا العدد.

يتناول البحث الأول أعمال ابن رشد كرائد للفكر العقلاني في عصر كان يصعب على مفكر أن يطرح مثل ذلك الفكر، ويعالج البحث الثاني ابن رشد بين الأبيولوجيا والعقلانية، ثم يناقش البحث الثالث الحسن النقدي عند ابن رشد، بعد ذلك يطرح البحث الرابع مسألة وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية، ثم يناقش البحث الخامس إشكالية الاشتباه في فكر ابن رشد، ويتناول البحث السادس الزمان اللامتناهي في القراءة الرشدية، أما البحث السابع والأخير فيربط بين فكر ابن رشد والفكر المعاصر من خلال دراسة صورة ابن رشد في مراة الفكر الفرنسي المعاصر.

وسيجد القارئ أن المادة المنتقاة في هذا المحور قد احتشدت بكثافة لدرجة أنها قلصت إلى حد كبير المحور الثاني «الثاني نقدية» الذي يأخذ عادة حيزاً أكبر من كل عدد.

والحقيقة أن فكر ابن رشد يستحق هذا الاهتمام والتركيز، وتبدو مناقشة فكره قضية مهمة وملهمة في عصر يعاني فيه فكرنا العربي المعاصر من أزمة تحلق حادة وعميقة، والعالم، ونحن معه، يتأهب لدخول القرن الحادي والعشرين.

رئيس التحرير

ابن رشد رائد التنوير

- ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير
- ابن رشد بين العقلانية والابديولوجيا
- الحسن النقدي عند الفيلسوف ابن رشد
<http://ar.mawakele.sakura.com>
- وحدة الحقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية
- الاشتباه في فكر ابن رشد
- الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية
- ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر
- ابن رشد وعصره من زوايا متعددة

ابن رشد رائد الفكر المقلاني والإيمان المستنير

محمد اركون*

ترجمة : هاشم صالح



١ - وسيطان من وسيطان الفكر في القرون الوسطى :

ابن رشد وابن سيمون <http://Archivebeta.Sak>

لقد هيمن ابن رشد وموسى ابن سيمون على القرن الثاني عشر بواسطة قوة فكرهما، والتساع كتاباتهما وتنوعها، ثم بفضل استمرارية وخصوصية انطراقيهما الفكري في خدمة طائفتيهما، ثم أخيراً بسبب قوة إشعاعهما في الغرب اللاتيني المسيحي.

كلاهما ولد في قرطبة، العاصمة المشرقة للأندلس الإسلامية. وقد ولدا في عائلتين من القضاة (قاضي بالنسبة للمسلمين، حاكم بالنسبة لليهود). الأول ولد عام ١١٢٦، والثاني عام ١١٣٨. وكلاهما أقام في المغرب الأقصى لفترة من الزمن. فابن رشد أقام في سراكش حيث أصبح تحت رعاية سلطانين من سلطنة الموحدين: الأول هو أبو يعقوب (١١٦٣-١١٨٤)، والثاني هو يعقوب المنصور (١١٨٤-١١٩٩).

* يعمل استاذاً زائراً في مختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية - من أصل جزائري، مقیم في باريس.

ومات ابن رشد في مراكش عام ١١٩٨. أما ابن ميمون فقد التجأ إلى مدينة فاس عام ١١٦٠، ثم إلى القاهرة عام ١١٦٥ حيث احتل وظائف كبيرة وسهمة (من بينها زعيم الطائفة اليهودية، وطبيب الفاضل، ووزير صلاح الدين الأيوبي)، ثم مات عام ١٢٠٤. أي بعد ست سنوات فقط من موت ابن رشد.

بالإضافة إلى علامة على زمن مضي وانقضى: أقصد ذلك الزمن الذي كان يولد فيه الفلاسفة، ويكون مدعواً لتطبيق قوانين القانون الديني في مجتمع خاضع كلياً لعقائد الدين الوحي. وإن يكن هو نفسه فاضطراً أو طغيهاً، ثم يمارس في الوقت ذاته العلوم الدينية المتجمعة تحت اسم الفلسفة. هذا هو الشيء الذي يدعشنا الآن ويثير إعجابنا. والواقع أن المقارنة بين الدين الوحي والتراث الفلسفي الأفريقي تعود إلى فلولون الأسكتوري وإلى إلهاء الكنيسة. وقد تزايدت هذه المقارنة وتكثفت في المناخ الإسلامي بدءاً من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. فقد كان ابن ميمون ينسب نفسه صراحة إلى الفارابي (في عام ١١٥٠م)، ويطلق بعض التلميزات على ابن سينا (١٠٣٧م) ولكن مع احتراجه له. وكان يعترف بذلك لابن رشد الذي بعد أن لخص أربعة قرون من البحث الفكري لدى العرب المسلمين وحل الفلسفة الأرسطوطاليسية إلى أكثر تعقيدها وفاء وإخلاصاً في القرن الثاني عشر الميلادي.

ضمن هذا التطور التاريخي ينبغي أن نوضح عمل هذين الفكرين الذين أصبحا بالوسيطين لهما بدلا جهداً كبيراً من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية وظاهر الوحي، ثم لانهما ابتدعا لغة فوق لا هوائية اتاحت تواصلًا دائماً بين الطوائف الدينية الكبرى الثلاثة المتولدة عن الظاهرة الأولية للوحي ذاتها، ولكن التمسكة والمتصادة بشكل لا مرجوح عنه بسبب هيمنة الأنظمة اللاهوتية التي تنبذ بعضها بعضاً.

ونلاحظ أن المسيحيين واليهود يتفكرون حتى اليوم عن الاعتراف بأي مدىونية فكرية أو تقليدية للفكر العربي - الإسلامي الكلاسيكي. بل ويصل الأمر باليهود إلى حد إعمال التفكير بأن كل مؤلفات ابن ميمون كانت قد صيغت وكتبت باللغة العربية تقول ذلك ونحن نعلم أن كتاب السيرة والمؤرخين يتفكرون أن ابن ميمون قد اعتنق الإسلام. وحتى لو كان هذا الحدث قد حصل في ظل القسور والإكراه، فإنه ينبغي أن يساعدنا على فهم إمكانيات التواصل الثقافي والاندماجات العقلانية والشعرانية بين الطوائف الدينية في القرون الوسطى.

وعلى أي حال فمن المهم أن نشير إلى أن أعمال هذين الفكرين لها علاقة بالفلسفة والعلوم الدينية في آن معاً. إن ابن رشد هو الذي عتق العقلانية الأرسطوطاليسية في شروحاته الكثيرة جداً. وهو إذ يخلق شروط (أو الظروف) الفكرية الجديدة التي استلزام منها كل من ابن ميمون بالنسبة لليهود والفريسيين توما الأكويني بالنسبة للكاتوليك. لقد استفاد منها من أجل بلورة أنظمة الاعتقادية لم تطل كلياً حتى يومنا هذا.

لقد نهض ابن رشد ضد الأفلاطونية الجديدة لفلسفة «الشرق». وضد الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة. وضد العرفانية النيسبوية والشرعية للفقهاء. وحاول أن يضع محل كل ذلك المنهجية البرهانية (أو التحليلية أو الأناطوليكية). ثم المحاجة الجدلية (أو الطوبيقا). ثم المجادلة الخطابية (أو الخطابية). ثم النقولات المنطقية (أو الأورغانون) آلة المنطق. وهي سجل الأشياء التي تعده الموقف الفلسفي والممارسة الفلسفية لأرسطو. ومن خلال هذا الجهد الجليل العقلية المعرفية لا يبدو أن ابن رشد قد تعرف على مكتسبات العترة. نقول ذلك ونحو فعلم أن المعتزلة كانت تمثل مدرسة مهمة عطلت الكثير بين القرنين الثاني والرابع الهجري/ أي الثامن والعاشر الميلادي من أجل زيادة الثقة بالعمل. ولكن تعاليمها ومكتسباتها المعرفية لم يتخ لها أن تشر في الغرب الإسلامي إلى في الأسفل والغرب العكس حسب معارضة الفقهاء المالكين لها. وهذا هو سبب عدم معرفتنا عليها. وهم الفقهاء أنفسهم الذين أجروا بسجن ابن رشد في أواخر حياته.

الموقع السياسي والاجتماعي للفقهاء

في الحقيقة أن هذا الموقع يمثل أحد المعطيات الدائمة لتاريخ الفعالية الفكرية بشكل عام. والفكر الديني بشكل خاص في الغرب الإسلامي. إن الضغط الأيديولوجي القوي كان قد فرض في كل مكان المذهب المالكي بصفته التجسيد الوحيد للإسلام (أو التعبير الوحيد عن الإسلام). فبعد سقوط خلافة قرطبة (عام ١٠٣٦م) ونفكك السلطة في إمارات الطوائف. والضغط المتزايد لعملية استرجاع إسبانيا من قبل المسيحيين. راح الإسلام يغذي أيديولوجية كفاحية (هي الجهاد) من أجل تجيش أكبر عدد ممكن من الناس. وهذا ما شجع على ازدهار أهمية دور الفقهاء. ثم بشكل أكثر. ازدياد أهمية الدعاء الشعبيين والوقفاط. ولذا فبدلاً من أن نتحدث عن «تعصب» الرابطين والموحدين. فإنه ينبغي علينا كمؤرخين أن نتحدث عن الشروط الاجتماعية والأيديولوجية لتكيفية ممارسة الفكر في الغرب الإسلامي.

فالمشغولات التي اصطلح بها ابن رشد والاشناق الظاهري أو الصائقي لأن ميمون للإسلام، كل ذلك يدل على مناخ عام. وفيما وراء الحالة الانتلسمية فإنه يدل على ذلك الصراع العتيق الذي اندلع في الإسلام بين العلوم العقلانية (أو العقلية)، وبين العلوم الدينية أو التقليدية (أي التقليدية). ويمكن القول إن الصراع الذي جرى بين المعتزلة والمعتزلة في بغداد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي يعتبر في أن معاً عن انقسام سوسيوولوجي ثقافي، ثم عن الحدود الفلسفية الخاصة بملكات المعرفة وطرقها وإمكانياتها.

كان الغزالي (الذي مات عام ١١١١) قد خلع على هذا التضاد بعداً تأملياً استحوذ على كل اهتمام ابن رشد بعد قرن من ذلك التاريخ، والواقع أن مؤلف «إحياء علوم الدين» قد خاض المعركة ضد التزعة الصوفية الجافة للقطب، وضد التركيبات الغنوصية للياطونية، وضد الانحرافات الهرطقة للفلاسفة. وكل ذلك باسم الدين الروماني المنفتح على المعرفة العقلانية الممارسة داخل الحدود الصارمة لطائفة الوحي، هذه الطائفة التي تتعالى على كل تقصص نقدي.

لقد اختار ابن رشد الغزالي كمنادٍ لكن يقدم فلسفياً (اليوم نقول طبعاً) بالمسألة الحاسمة الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين. انظر عنوان كتابه: «مفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وفيه يرد على كتاب الغزالي الذي يحمل العنوان التالي: «مفصل التفريق بين الإسلام والزندقة». ثم حاول ابن رشد في كتاب آخر هو: «تهافت التهافت» أن يرد على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة».

وبشكل عام نلاحظ أن ابن رشد قد خط من قمر منهجية التكلمين في كتابه: «الكشف عن مناهج الأدلة». كما أنه ألف رسالة مهمة في أصول الفقه هي: «مبادئ المجتهد»^(١).

إن كل هذه المؤلفات تبين لنا إلى أي مدى كان ابن رشد يريد أن يظل مفكراً مستمراً يتحمل فكرياً بكل ثقافته الفلسفية والمعرفة العلمية المتوافرة في عصره، القول يتحمل مسئولية جميع المشاكل التي تولدت عن المقارعة بين طائفة الوحي الغزالي، وبين الموقف الفلسفي المحض الأكثر صرامة. لقد بنى المسيحيون اللاتينيون، وعلى الرغم من ريبان، فكر ابن رشد عندما لم يروا فيه إلا الضارح لأرسطو.

وأما المسلمون فقد ارتابوا بالفيلسوف وترجعوا خيفةً منه إلى مرجة أنهم نسوا المفكر أو عملوه تماماً. (أي لم يروا إلا الفقيه أو القاضي القضائي).

لقد استعاد ابن ميمون بالفلسفة لليهود، والفطيس لوما الأكوثني بالنسبة للمسيحيين (الذين كانوا آنذاك جميعهم كاثوليك) القول استعادة الشروع الفكري لأين رشد. فقد استخدموا العلوم الفلسفية ذاتها، والأطر الفكرية ذاتها، والجهاز المفاهيمي ذاته من أجل إقامة ظاهرة الوعي انتقالية في كل فراد من الثلاثة. بهذا المعنى فإن ابن رشد هو الرائد الذي فتح الطريق. فقد كانت المسألة الأساسية المطروحة على الأديان الثلاثة هي التالية: كيف يمكن التوفيق بين الإيمان والحقل؟ أو بين القانون الديني والمعارف الضرورية أو الكونية للغة الدينية؟ وبين مجربات منطق أرسطو ومقولاته بالطبع فإن التوراة والقانون الكنسي المسيحي، والشرعة كانت تحتفظ بمراقبة الأولوية ضمن هذا المنظور. فهي تعبر عن وصايا الله وأوامره، هذه الوصايا التوضيحية والشرعية من قبل الفقهاء المتبحرين في العلم والمشرعين على مناهج تأويل كلام الله. لم تكن الصعوبات تتعلق عندئذ بالأحكام المستخلصة من الوعي على هذا النحو، وإنما كانت تخص بالأحرى الأسس العقائدية للشرع ذاته (أي للقانون الديني). وقد حصلت الظاهرة (أو المجازية) مع الفلسفة على ثلاث مسائل أساسية: الأولى هي مسألة خلق العالم، والثانية مشكلة الحسبية، والثالثة مسألة مصير النفس (خلود النفس وشأنية النفس/الجسد).

لن ندخل هنا في تفاصيل تلك المناظرات الدينية والموسوسة الخاصة بهذه المسائل التي تجاوزها العلم الحديث كلياً، ونزجها نحو مستويات أخرى من البحث. فالشيء الأكثر أهمية كما نعتقد هو أن نبرهن لماذا أن ابن رشد وابن ميمون يطلان بالفلسفة لما حتى اليوم وبسيطين من وسطاء الفكر بين ثلاث طوائف دينية ذات مصائر تاريخية مختلفة.

نحن نعلم أن الفكر والثقافة ذات التعبير العربي قد شهدا ذروة ازدهارهما في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بفضل تراكم الأعمال الكبرى المُتَلَفَة في الشرق كما في الغرب الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

فقد كانت السيادة الفكرية والعلمية آنذاك للعالم العربي. والكثير دليل على ذلك حركة الترجمة الواسعة التي نقلت إلى العبرية واللاتينية عدداً كبيراً من المؤلفات العربية، في مجال الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية. وكلها كتب ألغت بالعربية من قبل باحثين لم يكونوا جميعهم مسلمين، فاليهود والمسيحيون الذين كانوا يعيشون في القضاء الثقافي العربي كانوا يفكرون ويكتبون مباشرة باللغة العربية. وكانوا يفتنون بذلك دائرة معرفية وفعالية فكرية تتجاوزان الحدود الدوقراطية (أو العقائدية) المُتَلَفَة من قبل المعتزلة الديني لكل طائفة (إسواء أكانت يهودية، أم مسيحية، أم إسلامية). يعتبر ابن ميمون أحد كبار المفكرين اليهود الذين صمموا وألغوا كتبهم

بالعبرية. ولم تكن في فضاء الثلاثي الفكري والثقافي الذي كانت تمثله بشكل خاص الفلسفة. تقصد الفلسفة بحسب الفهم القروسطي أو الممارسة القروسطية لها. ولكن كتبه ترجمت بسرعة إلى اللغة العبرية. فكتابه «دلالة الحائرين» كان قد ترجم منذ عام (١٢٠٤) من قبل سمعون ابن طيرون. وهذا ما أدى إلى تسيان اليهود للمناخ الفكري والقيم الثقافية التي نشأ في أعضائها ابن ميمون. وكتب واشتغل وترعرع. وبما أن الصراع الأيديولوجي بين العرب والإسرائيليين قد وصل إلى مداه الأقصى في وقتنا الحاضر فإن الكثير من اليهود ينفون عن الاعتراف بأي علاقة لابن ميمون بالفكر العربي. إنهم يحاولون طمس العلاقات العميقة والثيقة التي تربط بين هذا الفكر الكبير وبين اللغة العبرية والفكر العربي. وهذه الحالة بالذات هي التي تجعل دور الوسيط الذي لعبه ابن ميمون مهماً جداً وثميناً جداً.

ويمكننا أن نحول الشيء ذاته عن القديس توما الأكويني. على الرغم من أنه صمم وكتب كل أصله باللغة اللاتينية. فهو منين ثقافياً وفلسفياً إلى ابن رشد أيضاً.

وهذه الديونية تجعل منه أيضاً شاهداً على مناخ كامل من الفكر والوجود البشري وأحد منسجليه أو الفاعلين فيه. وهذا المناخ الفكري يتركز على نظام فكري مشترك لدى كل الفضاء العقلي القروسطي الشائع فيما كانت يدعى المجتمعات الثقافية المسيحية^(٢١). والقصد بمجتمعات الكتاب القديس جميع المجتمعات التي أسست نظامها ووجودها وثقافتها على ظاهرة الوحي وعلى الثقافة الفلسفية التي تعطي الأولوية للبحث عن التماسك العقلاني. (تقصد بظاهرة الوحي هنا الإيمان بالله الحي الواحد الذي يتجلى للبشر في التاريخ لكي يرسل لهم أوامره ونواحيه التي تصبح أصلاً للقانون أو للشرع). إن هذين المكونين الكبيرين القسامين بالوحي والعقلانية العلمية والفلسفية قد فرضا على كل الفكر القروسطي أياً تكن مرجعياته الدينية الخاصة توتراً تشقيفاً غريباً مع حصول تناوب في السيادة أو في الأغلبية. فاجتاحتها بتغلب الدين والفكر «الارثوذكسي» وأحياناً بتغلب العقل. كل الفكر القروسطي كان مطبوعاً ومتأثراً بهذه الازدواجية الثنائية: أي كيف نوفق بين ظاهرة الوحي وبين الإكراهات الضرورية للعقل.

لقل لوصل ابن رشد وابن ميمون على مستواهما الشططسي إلى توازن حقيقي فيما يخص التوفيق بين العقل والإيمان. وعبراً عن ذلك من خلال نظام فكري شديد الإيقان والبلورة. وهضما داخل هذا النظام المعارف العقلانية (أي الفلسفة)، ثم القانون الديني (أي الشريعة) مع كل تقنياتها في بلورة الأحكام أو استنتاجاتها. وأما فيما يخص اليهود فإن شريعتهم تتمثل بالثورة

مع كل التراث الخاصي «كان ابن ميمون قد كتب البشرا - الثبوت التي تجمع بين القانون الشطوي (أي البشرا وبين الطوبى».

إن المصنفين العقلانيين (أو بالأحرى العقلانيين) الذين انكبوا على دراسة فكر ابن رشد وابن ميمون قد بالغوا في التركيز على طائفتيهما «المطبعة» وحاولوا شتتها باتجاه فلسفة إن لم تكن علمانية كلية، فهي على الأقل متباعدة عن الفكر الديني. في الواقع أنه ينبغي أن ننسى وظيفة القاضي التي مارسها في طائفتيهما، كما وينبغي أن ننسى كل كتاباتهما المتعلقة «بالعلوم الدينية» لعمدهما لكي نستطيع أن نجعل منهما «فيلسوفين مطهرين» أو عقلانيين بشكل محض. كان ابن ميمون، ككل العلماء المسلمين، يمتلك فكرة عالية عن مسؤوليته «كمثقف» قادر على أن يشرح لجميع القومين تعاليم القانون الديني في الوقت الذي يلزم فيه بعين الاعتبار مراتبة البشر بالقياس إلى درجات المعرفة. في الفصل الثالث من كتابه «دلالة العاقلين» نجده يفسر بكل وضوح ويصوغه بكل غنى، مراحل ومستويات كل بحث عقلي من الله. سوف استشهد بكل هذا القطع أن المفكرين المسلمين كانوا يهتمون من هذا الموضوع بالطريقة نفسها تماما، وأنه يكلف عن تلك الدائرة من الفلاسفة الفكري والروحي والمطافعي حيث ينشط كبار المفكرين اليهود واليسوعيين والمسلمين في كل المرحلة العليا المتدرجة للروح والكتابة الفلسفية. يقول ابن ميمون: «وإنما مفتتح الكلام في هذا الفصل يمثل ضرورة لك. فاقول: إن السلطان في قصره، وأهل طاعته كلهم منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة. وهؤلاء الذين في المدينة: منهم من قد استقر دار السلطان ووجهه شجة في طريق أخرى، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومعه إليه، وطلب دخول داره، والمثول عنده. لكنه إلى الآن ما رأى قط سور الدار. ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها. ومنهم من دخل من الباب، وهو مأخوذ في الدعايل. ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار، وحصل مع الملك في موضع واحد، وهو دار السلطان. وليس بمحصوله في داخل الدار يرى السلطان، أو يتكلم به حصوله في داخل الدار. لابد له من سعي آخر يساعده، ويؤتاه بمحضر بين يدي السلطان ويراه على بعد، أو على قرب، أو يسمع كلام السلطان أو يكلمه.

وهذا أنا الشرح لك هذا المثل الذي أبتكره فأقول: أما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص إنسان لا عتيقة مذهب عنده لائعية ولا تقليدية. كأطراف الترك المتوطنين في الشمال، والسودان المتوطنين في الجنوب. ومن مثلهم ممن معنا في هذه الأقاليم وحكم هؤلاء كحكم الميوان غير

الناطق. وما هؤلاء عِندِي في مرتبة الإنسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان، وأعلى من مرتبة الفرد. إذ قد حصل لهم شكل الإنسان، ونخطوهم، وتمييز فوق تمييز الفرد.

وأما الذين هم في المدينة لكنهم قد استبدوا دار السلطان، فهم أهل رأي ونظر، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة: إما من لقط مطوم وقع لهم في حال نظرهم، أو من تلقاها منهم من قد غلط. فبهم أبداً من أجل تلك الآراء كلكما مروا ارتدوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شرُّ من الأولين بكثير. وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آثار أرائهم لكلاً بطلون طرق غيرهم. وأما القاصدون دار السلطان والمخول عندهم لكنهم لم يروا قط دار السلطان، فهم جمهور أهل الشريعة أعني شعوب البلاد المشتغلين بالقرائن. وأما القاصدون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليداً وشغفهم في أعمال العبادات. وأما يلتموا بنظر في أصول الدين، ولا يفتخروا بوجه من تصحيح اعتقاد. فأما الذين خاطبوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدعايل. والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك. فلما من حصل له البرهان على كل ما ترمعن وتلغفن من الأمور الإلهية كلاً ما يمكن شكه، وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد حصل مع السلطان في داخل الدار. وأعلم يا بني أنك طالما أنت مشغول بالعلوم الرياضية وساعة للدين أبداً من جهة من طرف حول الدار يطلب بابها كما قالوا أيضاً عليهم السلام على جهة التل. أين زوما لا تزال في الخارج. فإذا نهضت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تعشي في دعايلها. فإذا كملت الطبيعيات ونهضت الإلهيات فقد دخلت إلى السلطان في القصر الداخلي وحصلت معه في دار واحدة. وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو الكمال^(١٣).

كان ابن رشد يلح مثل ابن ميمون، بل وأكثر منه، على ضرورة عدم كشف «الحقائق الفلسفية» للعلماء والأولئك الذين ليسوا أعلاماً لها أو جديدين بها. ولم يكن يفعل ذلك لأنه كان يتبنى مفهومًا استقرائياً ومتعاليًا عن الفلسفة، أو لأنه كان يريد أن يحافظ على سمعته عن طريق إظهار نفسه بأنه مسلم حقيقي. لا، وإنما كان يفعل ذلك لأنه كان يشاطر الفقهاء الآخرين (ومن بينهم الغزالي) الاعتقاد القهني المحض بأنه ينبغي علينا أن نستخدم منهجية تربوية حذرة جداً لكي لا «نخرف المؤمنين عن القانون الإلهي أو الشريعة». وهو يقد بذلك «الشرع الإلهي الذي يهزم بصحة النقوس كما يهزم الطبيب بصحة الأجساد» (انظر بهذا الصدد كتاب «فصل المقالة الترجمة الفرنسية لـ غوتيه، ص ٦٦-٦٨ (L.Gauthier).

وقد عرض ابن ميمون الأفكار نفسها في كتابه «دلالة الحائرين» الفصل الأول، ص ٢١-٢٢. وكان الغزالي قد تبني موقف ابن رشد نفسه فيما يخص هذه النقطة. انظر كتابه : «إحياء علوم الدين».

لا ريب في أن ابن ميمون محترم ومفهوم في طائفة أكثر بكثير مما كان ابن رشد محترماً لدى المسلمين. وهذا عائد دون شك إلى أن الأول ألف كتاباً «دلالة الحائرين» أو هدايتهم وهي كتب تشرح العقائد الأرثوذكسي لكي تجيب المؤمنين الضياع أو الضلال. ويصران الشهادة في الدار الآخرة. ففي كتابه «شرح التوشاح» (أي الشريعة اليهودية الشفهية) فُرن في ثلاثة عشر مجداً بنود الإيمان التي ينبغي على كل يهودي أن يقرأها أو يتبناها. وبالفعل فقد استندت على هيئة الشعار منظومة منذ القرن الرابع عشر. وذلك في القوس اليومية للطوائف اليهودية الشرقية. فالطوائف الدينية (ويطاعة عندما تكون في حالة الأقلية) تكون بحاجة التماسك والتضامن حول عقائد وقوس صالحة للجميع. وتدارس دورها على هيئة نظام أساسي للجميع (أي لجميع المؤمنين). أترى في أن ابن ميمون فهم هذه الضرورة التي لم تكن تضغط على ابن رشد بالدرجة نفسها لأنه كان ينتمي إلى أمة أوسع انتشاراً وأهمية نسبياً. وبطبيعة الحال (في زمن الغزاليين).

لكن نقيم بشكل موضوعي أكثر ميمون كل من ابن رشد وابن ميمون في طائفتيهما ينبغي أن نتبع لتاريخ التطور العام للمجتمع في الأندلس. ثم في المغرب الكبير بعد القرن الثالث عشر. فقد أخذت وظائف الدين وأعماله تغيّرات كثيرة كما ضعفت السلطة المركزية. وكلما تصاعدت أهمية التيارات المدعوة «بالصوفية». فقد راحت الطرق الصوفية تحل محل الخطب الشعبية أو الخاترة القوي لكي توجّه وتظهر شرائح كبيرة من السكان. وهكذا راح الدين الشعبي المؤسس على استخدام قانون بسيط ولكن فعال هو «قانون الشرف والبركة» ينتشر في كل أنحاء المغرب. ويصل إلى الشرق الأوسط لكي يصبح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التجسيد اليهيم للإسلام. ولم تلج اليهودية الموجودة في أرض الإسلام من هذا العمل كما تشرح لنا ذلك أعمال هابيم طغراني فيما يخص المغرب الكبير. إذا ما أضفنا بعض الأبحاث هذه التطورات التاريخية والسياسية عن مكانة الدين ووظائفه، فإننا نلاحظ عندنا من التواريخ الأدبولوجية التي لا تزال مستمرة في ممارسة إكراهاتها وسلبياتها حتى على الباحثين العلميين عندما يتطعمون لتجديد شخصيات من أمثال ابن رشد وابن ميمون. وهذا ما نؤكدنا منه أثناء انعقاد مؤتمر عن الغزالي وابن ميمون في اليونيسكو عام ١٩٨٥.

سهما يمكن من أمر قرن ابن رشد وابن ميمون الذي شلاه مباشرة قرن ثوما الأكويني يستحق أن يُدرّس ضمن منظور إعادة تجميع أوصال الفكر القروسطي فيما وراء المطالبات بالهيمنة. أقول ذلك سواء أجات هذه الهيمنة من جهة الأنظمة اللاهوتية النصائية، أو من جهة تاريخ الفلسفة المبثور من بُغية القروسطي كما فرضه لفترة طويلة الغرب المُغلب والنوعمي والضاد لرجال الدين. أقول ذلك وأنا أفكر بذلك الصراع الشهير الذي انشعب عام ١٢٢٠ بين إميل برهوبيه وإيتيان غيلسون بخصوص مصطلح «الفلسفة المسيحية». واليوم نلاحظ أن اليهود والمسيحيين والغربيين بشكل عام يظنون لا مجالين إن لم يكونوا معادين- لأسباب مختلفة- لأي دمج للرحلة العربية الإسلامية في التاريخ العام للفكر البشري.

٢- نحو فهم سوسولوجي لفشل فكر ابن رشد ونجاحه

نعم لقد سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر في وسط طائفته العربية والإسلامية، في حين أن فلسفته شهدت نجاحاً رائعاً في أوروبا المسيحية في هذا القرن نفسه (الثالث عشر بالذات). هذا شيء ينبغي أن يعرفه الجميع، خصوصاً في الجهة العربية والإسلامية. فلماذا فشل فكره في جهة أخرى ناجحاً في جهة أخرى؟ لقد علّمتنا تاريخ الفلسفة أو مؤدنا على أن كتاب تاريخ الفكر على هيئة مصاربات خطية مستقيمة مع القيام بفقرات كبيرة مهلكة فوق رأس القرون. وبعض المناطق الثقافية، قصد بذلك أن الغربيين عندما يكتبون تاريخ الفلسفة فإنهم ينطلقون دائماً من اليونان الكلاسيكية، ثم بعد أرسطو (وأحياناً أفلاطون) فإنهم ينتقلون بسرعة إلى ديكارت وسبينوزا وليبنز... وحينهم بعض المفكرين العرب وابن رشد بالقرن الوسطى (نذكر من بينهم إيتيان غيلسون). بل ويشعرون حتى على دمج تاريخ اللاهوت ضمن الحركة العامة للفكر. أقول ذلك وأنا أتذكر تلك المناقشة الصادة والمهمة التي جرت بين إيتيان غيلسون وإميل برهوبيه في الثلاثينات من هذا القرن حول الضرورية الفلسفية لمصطلح «الفلسفة المسيحية». فقد كانت جامعة السوربون العلمانية تمارس هيمنتها المطلقة، وتختلف من برامج تدريسيها كل شيء، له علاقة بالدين أو باللاهوت. كانت ترميه أو تعشره في التعاقد «الحر» لدراسة اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي.

ولكن مؤرخي العصور الوسطى، والنهضتين بإبراز دورها الثقافي انتقموا لنفسهم بعض الشيء في سنوات ١٩٥٠-١٩٦٠. ولكن انتقامهم كان فقط لصالح أوروبا اللاتينية والاتغلوساكسونية

والمسيحية. وأما العالم العربي-الإسلامي فيظل مُستَبعِداً من دائرة اهتمام مؤرخي القرون الوسطى في الغرب.

ويظل حكرًا على المستشرقين أو المتخصصين بالدراسات الإسلامية أو بالدراسات العربية. هكذا نجدهم يعملون ويرمون في ضباب الشرق المظلم كل تلك النطاق الثقافي والفكري القواصل من إيران إلى حدود الأطلسي، ومن بغداد إلى السوربون- إلى أكسفورد عبر قرطبة وطليطلة ومونبلييه. صحيح أن هذا الشرق لم يساهم في صناع الحضارة بدأ من القرن السادس عشر. بل وصحيح أنه لم يحافظ حتى على علاقته مع عصره الكلاسيكي الخاص بالذات. هذا العصر الذي يفتخر به العرب اليوم بصفته يمثل العصر الذهبي لتاريخهم التاريخي. ولكنه في الواقع مُستَغل إيديولوجياً واسطورياً أكثر مما هو مكتشف علمياً ومعرفياً. (اقصد مُستَغل من قبل العرب أو المسلمين).

لا ريب في أن المنهج الفيلولوجي والتاريخي والوصفي الذي ساد القرن التاسع عشر قد انتشل من بطن الضباب بعض النصوص العربية أو الإسلامية الكبرى. ولكن المستشرقين الذين طبقوا هذا المنهج على التراث الإسلامي انطوا الطبيعة العربية داخل مكانة ثانوية واعتبروها مجرد استعادة (أو تقليد) للنصوص اليونانية القديمة الكلاسيكية. لقد ساهم أرنست رينان، ولزمن طويل، في ترسيخ الفكرة الخاطئة إن الفلسفة العربية لا إصناف لها بالمقاييس إلى الفكر الغربي. وإنما لم تترك بأي شيء جديد. وأين رشد نفسه لم ينبج من تأثير هذه الرؤية المفروضة والمحاكاة التي طبقت عليه أيضاً من قبل رينان نفسه. تقول ذلك ونحن تعلم أن هذه الرؤية لقيم الحضارة بين شرق كسول غقيم وبين غرب ديناميكي ومنتج. نحن نعرف دور هذا الحضارة في عملية الفتح أو الاستيعاد المتبادل بين «الإسلام» و«الغرب» منذ أن كانت قد اندلعت حروب التحرير الوطنية في الخمسينات.

للاسف لا يوجد حتى الآن إلا عدد قليل من الباحثين والمفكرين المسلمين الذين يستطيعون نقل هذه النقاشات إلى مستوى أعلى : أي إلى مستوى علم التاريخ الحديث. المقصد بذلك التطلي من التجهيزات والأبستيمولوجيات التقليدية التي لا تزال تهيمن على طريقة تفكيرنا وتاريخ الفكر في جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية. ثم يأتي منهجيات وأبستيمولوجيات جديدة. في الواقع أننا لا تزال مشغولين بأعمال التحقيق النقدي للمنطوقات العربية المتبعثرة في شتى أنحاء العالم. وهذا عمل ضروري ولكنه لا يشكل إلا المرحلة الأولى من مراحل الدراسة. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن بعض الباحثين يحاولون جاهدين استنطاق أنظمة الفكر من مؤلفات بعض الخطاب القراء دون

أن يستكشفوا بالفعل السياقات الاجتماعية التي ولدت فيها هذه الأنظمة الفكرية، أو الاستراتيجيات، أو القطيعة الماصلة بين العلوم المختلفة، أو حتى داخل العلم نفسه. ولهذا السبب نقول إنه لم يحصل حتى الآن أي تحليل واسع وعميق للأعمال اللاهوتية-الفلسفية، أو العلمية، لأن رشد. فهذا العمل لا يزال ينتظر من يقوم به. كان روبرت برنشتاين أول من لفت الانتباه إلى ابن رشد الفقيه، ولإيزال المسلمون مستعربين إما في الاشتباه بالفيلسوف في الوقت الذي يجهلون فيه الفقيه، وإما في التركيز على الجانب الفلسفي من أعماله فقط.

إن العلاقات أو التعداد العلاقات بين الأعمال الكبرى لثلاثين انطلسيين من أمثال ابن حزم (م ١٠٦٤)، أو أبو بكر ابن عربي (١١٤٨)، أو محيي الدين بن عربي (١٢٤٠)، أو الشبيري (١٢٨٨) ... لا تزال أبعد ما تكون عن الاستكشاف والتحديد.

وبالتالي فيصعب علينا أن نطلق حكماً على المكانة الحقيقية التي يحتلها كل منهم داخل الفكر الإسلامي، والشيء الأصعب من ذلك هو الانخراط في بحث عن سوسيولوجيا الفشل لأن رشد في السياق الإسلامي (أي الكشف عن الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى فشل فكره في البيئة الإسلامية)، وهذا يعني أن نطرح سؤالاً تاريخياً حول نقطتين محددتين :

١- نحن نعلم أن الفلسفة العربية - الإسلامية المتأثرة بالأفريق قد انتصرت حتى موت ابن رشد. عام (١١٩٨). فكيف ولماذا اختلفت من ساحة الفكر الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي؟

٢- ما هي القوى الاجتماعية والقوالب الأيديولوجية التي انتصرت في المجال الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر؟ لقد انتصرت إلى درجة أنه حتى مفكر كبير مثل ابن خلدون (م ١٤٠٦) كان قد اعتمد بالتأثير الصوفي أكثر مما اعتمد بالتأثير الفلسفي.

كان الباحثون قد ألغوا حتى الآن على الدور الأيديولوجي الذي لعبه الفقهاء، المالكيون في مختلف أنحاء الغرب الإسلامي (أي الغرب الكبير + الأندلس).

نقول ذلك ونحن نعلم أن ابن رشد نفسه قد عاش في أواخر حياته من تعصب (أو قسوة) الفقهاء. فقد نفي إلى «الوادي» في ضواحي قرطبة بين عامي ١١٩٥-١١٩٧. وقد هوجم واحترق من دون حق على الرغم من أنه كان ينتمي إلى عائلة كبيرة من النخبة. إنها لطيفة تاريخية أن التعددية العقائدية وكثرة المذاهب في الشرق بين القرنين الثامن والثاني عشر لم يُلح لها أن تنتشر

في الغرب الإسلامي اللاتيني. فمثلاً كان ابن رشد يشككي من عدم استطاعته العثور على كتاب المعتزلة.

لقد أدان بعض الباحثين أيضاً التعصب الأرثوذكسي للوحدين، والمثبونة التوحشية للبربر قديماً إلى نعمة وشعيرة أهل الأندلس... ولكننا نعلم أن أمراء الوجديين قد حافظوا على دعمهم للمعتزليين والعلماء على الرغم من دستاس الفقهاء. وكان هؤلاء الأمراء أيضاً بناداً كبيراً (أي متبدين للأمبراطوريات).

لكي نعلم سبب هذا الفشل من الناحية السوسيوولوجية (أو الاجتماعية) فإنه ينبغي علينا أن نركز بالآخرى على العامل التالي: قلّة عدد النخبة التي تعرف الفاراط والكتابة في اللغة العربية. هذا في حين أن الأغلبية العظمى من سكان الغرب الكبير ظلت بربوية وتشكلم لغة البربر. نقول ذلك ونحن نعلم أن المرابطون، أو زعماء الطرق الصوفية المتروكة في ذاتها عن المجتمع البربري، هم الذين تكلموا بنشر إسلام بدائي عن طريق استعمال الثقافة الفقهية والسماح بالتشاور الطائفة المحلية السابقة على الإسلام. إن هذه الطائفة الاجتماعية - الثقافية واللغوية ما انفكت تزداد وتوسع على مدار القرون بحيث ظهرت الطوائف العربية والإسلامية، الأرثوذكسية، ذات الأصل الحضري في النصف الأول من القرن العشرين (أو لنأخذ الكتابة في مواجهة الثقافة الفقهية). ثم جاء الاستعمار لكي يعقد هذه التواخية أو يزد من حدتها عن طريق إدخال لغة وثقافة حديثة: أي اللغة والثقافة الفرنسية.

وقد ازدهرت هذه اللغة وتلك الثقافة اللغة البربرية بل وحتى العربية ورمتهما في دائرة ما هو خفيق بال أو سحري أو شعبي أو تقليدي محافظ...

هكذا نجد أن اللغة العربية الفصحى والثقافة العربية العالية أو العالية للذين شهدنا انتشاراً واسعاً في المدن الأندلسية كانت أقل انتشاراً في مناطق الغرب الكبير. وأما الإسلام المرابطي (الموصوف خطأ بالصوفي) فقد رشح الانقسام بين النحال الضيق للثقافة العالية واللغة الفصحى، وبين النحال الشاسع الواسع الذي يشمل الغرب الكبير كله والذي تنتشر فيه الثقافة الفقهية البربرية بكل مؤسساتها ومقائدها. وقد استمرت هذه الانتهاء وازجة ضمن إطار إسلام مبسط جداً من الناحية اللاهوتية، وغير موجود من الناحية الفقهية أو الشرعية. لضرب على ذلك مثلاً منطقة القبائل الكبرى. فهي لم تبتدىء بتطبيق القانون الإسلامي (أو الشريعة) إلا بعد استقلال الجزائر عام ١٩٦٢. فحتى ذلك الوقت لم يكن يوجد فيها لا شرطة ولا برك ولا محاكم...

إن إضعاف السلطة المركزية وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يقسمان لنا سبب تقلص الأفق الفكري الذي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليات الاجتماعية- السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت مستغلّة من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما رامت مراكز السلطة الشفاعة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف.

ينبغي أن نقوم بمراجعة مقارنة عن التغيرات التي طرأت على الأطر الاجتماعية للمعرفة في منطقتي الشرق الأوسط والغرب الكبير بدءاً من القرن الثالث عشر لكي نقيم حقيقة ما جرى. بمعنى آخر: لماذا انتشرت النزعة السكولاستيكية المالكية الجافة في بلاد المغرب، ولماذا حافظت إيران في الشرق على مدارس رائعة للفلسفة الإشراقية ؟

صحيح أن الفلسفة الإشراقية كانت مختلفة جداً عن الفلسفة «المغربية» التي كانت قد نشأت وترعرعت على يد كبار الفلاسفة العرب الشرقيين قبل أن تنتقل إلى المغرب، ثم منه إلى الغرب اللاتيني والمسيحي، ولكنها تظل مع ذلك فلسفة.

كان هنري كوربان قد ألح على استمرارية الفلسفة الإشراقية في إيران، وهي في رأيه الفلسفة «الحقيقية». إن هذه المسألة تستحق التوضيح التامة والاستعانة من جديد كما يفعل الآن كريستيان جامبيه وميشيل شوبرييفرتش (Christian Jambet, Michel Chodkiewicz) ولكن ينبغي عليهما أن يركزا أكثر على مسألة الأطر الاجتماعية للمعرفة، وعلى المنعطفات التاريخية التي تمخّذ انفتاح الفئات الاجتماعية المختلفة أو انعزالها على ذاتها، وعلى البادي، الاستمولوجية لتمايز الخطابات عن بعضها : قصد الخطاب الإشراقي، والخطاب اللاهوتي، والخطاب الصوفي، والخطاب الفلسفي.

إن معرفتنا بالمجتمعات الغرومسية الأوروبية بدءاً من القرن الثاني عشر الفضل بكثير من معرفتنا بالمجتمعات الإسلامية في الفترة نفسها، وقصد بها الفترة التي أخذت تشهد انتشار ترجمات النصوص الفلسفية العربية إلى اللاتينية. فمن نعرف أن الكتب المؤسسة للإنسانية العربية (أو للفكر العربي الكلاسيكي) كانت تقرأ وتُدرّس في جامعة بولونيا (إيطاليا). وكذلك في جامعة السوربون وكامبريدج. وهناك فرضت عقلانية ابن رشد نفسها من خلال التناول الذي أعطاه عنها سيجير دويربان (م ١٧٨٢). ومن العلوم أنه ألح على نظرية الحقيقة المزدوجة. بمعنى أن نتائج العقل قد تكون متناقضة مع نتائج الوحي، وهناك ينبغي أن نقبل بالتأويلين معاً. كان

أينمان غولسون ودميتريك شوبل قد كشفنا عن الاستخدام الغني للتراث الفلسفي العربي من قبل المفكرين المسيحيين.

وهذا بالضبط كانت الأطر الاجتماعية للمعرفة في أوج تطورها (أو لنقل بداية إقلاعه)، وذلك على عكس ما كان حاصلًا في جنوب المتوسط (أي في العالم الإسلامي)، ولهذا السبب حصل تعميم لانتشار الفلسفة والفهارات العقلانية في أوروبا. لتزيد من الانحلال على هذا الوضع أصل القاري، إلى 2000 مراجع مهمة⁽¹⁾.

هناك بحوث استكشافية عديدة ينبغي القيام بها فيما وراء التفسيرات والتصنيفات والتعديلات الموروثة من الماضي، ولكن فيما وراءها فإني أعتقد أنه من المفيد أن أقدم هنا بعض التأملات حول إعادة تحيين فكر ابن رشد في السياقات الإسلامية المعاصرة.

إعادة تحيين فكر ابن رشد ، أو بعثه من جديد

في عام 1978 كان الأب ج. ب. انواني قد نشر فهرسة كاملة عن أعمال ابن رشد، وتبين منها مدى اتساع هذه الأعمال والنظام التي أحاطت بكتابتها وعظمتها ليس فقط في المكان، وإنما أيضا في أساليبها اللاتينية والعربية، وبالتالي للاعتزال بحاجة إلى بذل جهود كبيرة لكي تصبح في متناول الجمهور العربي المعاصر. إن الأبحاث الجارية حاليًا في هذا الاتجاه واحدة وتبشر بالخير. أقصد البحوث التي يقوم بها ش. بيتروروت، وجمال الدين الطوي، وأوبريمارتان... (Ch.

(Better worth Aubert Martin

ولكنها لا تزال غير كافية بالمقياس إلى حجم الهمام التي ينبغي إنجازها، إذا ما أخذنا الطرف من المعارضة العنيفة التي يبديها الأصوليون الحاليون تجاه الفلسفة، وإذا ما اعتبرنا أن مسألة تدريس الفلسفة محلولة في بلدان الإسلام، فإنه يبقى علينا أن نطرح هذا السؤال: ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد أو (الفلسفة العرب الآخرون) اليوم؟ ربما كان دورهم يتجلى في الحدّ على المزيد من التسامح والصرامة الفكرية والانفتاح الثقافي. أقصد حدّ التحريك الأصوليين الحاليين على كل ذلك، هذا يكمن الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه فيلسوف في حجم ابن رشد. فهؤلاء المحركيون الناشطون يملكون النموذج الإسلامي على كل المكتسبات الفكرية الوصوفة «بالغربية»، وبالتالي فهي مسجلة سلفاً ، ولا قيمة لها من الناحية الاستعمارية أو الأخلاقية أو التشريعية أو التاريخية...

من المؤكد أن كل الفكر الذي يقتصر به العرب والمسلمون اليوم منطلق داخل الفضاء العقلي القروسطي. هذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط ولا يمكنه أن يعد محل الفكر الحديث ومكتسباته. وهذا الأمر لا ينطبق فقط على الفلاسفة، وإنما أيضاً على اللاهوتيين والفقهاء الذي تنتسب إليهم الحركات الأصولية وفيها اتباع الثورة الإسلامية. إن المطالبة بإعادة تطبيق الشريعة الثبوتية في الفترة الواقعة بين القرنين السابع والعاشر للهجرة من قبل فقهاء منغلقيين كلياً داخل بدوحيات الفكر القروسطي ومسلّماته ومفولاته، يعني أن الحداثة لم تغتفر أي شيء في الفكر، أو لم تفسد إليه أي شيء. بمعنى آخر فإن الحداثة هي عبارة عن لا مفكر فيه بالنسبة لذلك القطاع من الفكر الإسلامي الذي يتعلّق مثل هذه العلاقات مع الشريعة، وبخاصة مع قانون الأحوال الشخصية أو (قانون العائلة).

إن هذا الموقف التقليدي منتشر جداً حالياً، حتى في بلدان المغرب على الرغم من أنه دخلتها جوانب كثيرة من الحداثة. وبالتسوية لهذا الموقف المتعصّر يتخطى فكر ابن رشد أهمية كبيرى اليوم. وبالتالي فقد أصبح من الضروري واللع أن نبعث من جديد لواجهة الأصوليين والمؤمنين من كل الأنواع والأصناف.

في الواقع إن ابن رشد قد خاض معركة حثيثة وأجتهت على صعيد اللاهوت (أو علم الكلام)، والفقه، والتفسير، وذلك عن طريق استخدام إمكانياته وكفاءاته الفلسفية. صحيح أن الأمر لم يصل به إلى حد الخروج من السياج العقائدي (أو الدوغماتي) الذي ينطلق داخله المؤمنون كلهم، ولكنه حاول أن يخطّ (أو يثبّن) من قواعد تفسير النصوص المقدسة، وأن يجعل المناظرة حول الشؤون الدينية الأكثر حساسية أمراً ممكناً. تضرب على ذلك المناظرة التي دارت حول مكانة العقل بالقياس إلى الوحي. إن المناظرة التي تابعت حتى يومنا هذا في مناقشة أطروحات الدكتوراه هي تقليد قديم العهد جداً. إنها تعود إلى تلك المناظرات الرائعة التي كانت تحصل بين المفكرين والعلماء في منطقة إيران-العراق بين القرنين التاسع والعاشر عشر الهلالي. وتشهد على ذلك أعمال أبي حيان التوحيدي (م ١٠٢٣).

كان ابن رشد قد فحص أطروحات الغزالي في كتابين شهيرين هما : مناقع الأئمة، وثبانت الفلاسفة. وهو إذ فعل ذلك كشف عن خصوصية الإشكاليات السائدة آنذاك. وعن مدى رسوخ ثرات المناظرة الحرة في السياق الإسلامي الكلاسيكي. نعم لقد كان الناس يفكرون آنذاك ويستعملون عقولهم. وقد كانت تلك المناظرات تدور حول إشكاليات أو موضوعات مهمة مثل: شروط صلاحية

المعرفة، ومكانة الإيمان داخل الساحة المثقوية باستمرار من قبل هذه المعرفة والذات. لا ريب في أن فلسفتنا كان يعطي ثقة كبيرة، بل وأكثر من التزوم، للتعاليم «العلم الأولى».

كما أنه كان يشاطر المسلمين العقائد الخاصة بالوحي وطريقة نقله أو جمعه في المصحف. تلصّد بالمصحف هذا القرآن بصفته مجموعة نصوص مكتوبة ومخطّطة كنس رسمي مغلق وبناجز بعد أن جرت مناقشات حادة حوله استمرت حتى القرن الرابع الهجري. انظر بهذا الصدد كتابي: *فراشات في القرآن*، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١.

(MABBOUH: *Lectures du Coran*, 2e éd. Tunis, 1991)

إن هذا الموقف أمام هيئة التراث الديني، وأمام هيئة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسّس، هو الذي يميز بالضييق العقلية القروسطية أو الغطاء العقلي القروسطي. سواء في المجال العربي الإسلامي، أو في المجال اللاتيني- اللاتيني- المسيحي. ولكن على الرغم من ذلك فإن العقل الفلسفي قد لعب دوراً محمّلاً وحاملاً على حق الإنسان في التساؤل والنقد. وهذا شيء ليس بالقليل. ولا تجد له مثيلاً لدى العقل اللاهوتي- العقلي هنا- في هذه النقطة بالذات- تكمن طائفة ابن رشد اليوم، بل ليس فقط ابن رشد، وإنما جميع الفلاسفة العرب الكلاسيكيين. إن هؤلاء المفكرين يمكن أن يقدموا كوسطاء ليس فقط من أجل إعادة الاعتبار إلى الفكر الفلسفي بين المسلمين اليوم، وإنما أيضاً من أجل محض الصورة السلبية والعنجهية التي يشكلها الإنسان الأوروبي (أو الغربي) عن الإسلام والثقافة العربية.

الهوامش

- (١) من أجل التخلّص على فهمنا مراجع (أو بيبليوغرافيا) أكثر تفصيلاً انظر : الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة ابن رشد.
- (2) *Encyclopédie de l'Islam*, 3e éd. Ete Bouché.
- (3) انظر كتاب: محمد أركون : نقد العقل الإسلامي، منشورات ميزان، تونس، ١٩٨١. وانظر الكتاب الآخر : قرطبي في القرآن، طبعة أولى، ١٩٨٧.
- MARRUFIN : Pour une critique de la raison islamique, Maitron neuve et Larcos 1999.
- *Lectures du Coran*, 1992.
- (4) هذا القطع المستشهد به الباعثة كواحد من أدلة ابن رشد في كتابها الثاني : الفلسفة اليهودية في القرنين الوسطى طبقاً للتفسير المتطوّر والطريقة. منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية (C.N.R.S.)، باريس، ١٩٨٧، ص ١٨٧-١٨٨.
- *Colonia Ibra* : La philosophie juive au Moyen-Age selon les textes manuscrits et imprimés, éd. C.H.B.S., Paris, 1981, P. 102- 103.
- (٥) انظر كتاب: الثاني : ١- جورج مقامي.
- *التفسير الكليات أو مجموعها* : مؤسسان التعليم في الإسلام والغرب، مطبوعات جامعة أمّيرك، ١٩٨٥.
- G. Makdisi: *The rise of Colleges. Institutions of learning in Islam and the west*, Faldenburgh university press, 1981.
- " - جورج مقامي : مفعول الدعوة الإسلامية في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي، مع ذكر عناصر الفلسفة المنطوقية (أو المنطقية الفرنسية)، مطبوعات جامعة أمّيرك، ١٩٨٠.
- G.Makdisi: *The rise of Romanism in Classical Islam and The Christian west, with special reference to Scholasticism*, E.U.P.1999.
- "ج- جاكيت ل. أبو لغد : العقل الوهمي الأوروبية : النظام الثاني، ١٩٨٠-١٩٧٠، مطبوعات جامعة السوربون، ١٩٨٥.
- Janet L.Abu-Lughd : *Before European Hegemony. The world System 1250-1500*, On food university press 1989.

ARCHIVE

<http://Archivebota.Sakhrnt.com>

ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجيا

د. نايف بلوز *

لا نزال نحن العرب اليوم نواجه مشاكلنا في وضع لا يتسم بالتحديد الدقيق الشامل لأبعاد الصراع التاريخي الحضاري الذي يمثل كما يقال اليوم، إشكاليتنا. إن قراءة ابن رشد اليوم لا تلغي تخلفنا، ولكنها تدعونا إلى القول بأن تجاوز التخلف والعجز والتعرق والظلام ليس أمراً مستحيلاً. وهي لا تربطنا بالماضي بل إنها تشدنا إليه، وتضعنا وجهاً لوجه أمام مشاكلنا الراهنة، وتدفعنا إلى أن نعين بدقة دور ابن رشد في الصراع التاريخي الذي نشب في عصره وعصور أوروبا اللاحقة، وإلى أن نتعرف على مدى استيعابه لمشاكل عصره وعلى أهمية نظراته الشاملة إلى الحياة والإنسان والعقل والمجتمع، وتحفزنا على دراسته وتقويمه وتعيين دلالة وتطبيقاته الفلسفية في عصره والعصور اللاحقة، بما فيها خطابه لنا الآن.

* هذا البحث هو اثر من خطته في المؤلف: الستة الفلسفة في جامعة دمشق، قبل وفاته في ١٩٩٥/٩/٢٠ في القاهرة/مصر.

لقد ساء الغرب «الشارح الأكبر» وأكد معاصروه أنه «سلطان العقل والافتكار فلا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله». ويحق لنا أن نتساءل بعد هذه الفترة الطويلة، لماذا حلت به النكسة؟ ولماذا ظل في أوروبا في صيغة الرشدية اللاتينية حراً متصلة على هيئة الكنيسة والامتيازات والإقطاعية؟ لماذا غاب عنا في تصور الانحطاط العربي الطويل فقال فيه رجل مثل هنري كوربان «مرت الرشدية في الشرق مروراً غير ملحوظ»^(١) ونحن لا نسمع هنا إلى تذكاره، بل إلى إقامة حوار معه يفني حاضراته الثقافية وينشط عملية رسمها لمبادئ العمل والمواجهة والتغيير والتطوير. إن ابن رشد على العموم لم يكرر خبره فقد قرأ الفلسفة القديمة وفلسفة أرسطو خاصة قراء حررت الأرسطية من الاتباسات التي لحقت بها فهد بهذه القراء، التي انفتحت على مطالب المستقبل، للزعة الإنسانية في عصر النهضة، ولانقلاب العلمي الفلسفي الذي جرى على يد كل من غاليلي وديكارت وبيكون كما تصدى لأهل الجدل المتكلمين ومعظم الفقهاء والغزالي فأتجز قطيعة ايدولوجية مع فكر الجمود والتزمّت والإعجاز والانعزال تجلت على الخصوص في كتابة «تهافت التهافت» الذي أكد فيه أن القول بمنزلة العقل عن بلوغ الهدف عند الدلاسة وفوقهم في التناقض كما حاول أن يبين عجز الغزالي عن إثبات ما يريد البرهان عليه ورفعه في تناقضات كثيرة. لقد اتبع ابن رشد توجهاً إيجابياً متفانلاً وأبدى ثقة كبيرة بسلطان الإنسان الجسدية والعقلية، وهو على قناعة من أن الموجودات وجميع أجزاء العالم موافقة للحياة البشرية وأن الأرض موافقة لوجود الإنسان عليها، لكن السعادة لا تكون إلا في الاجتماع والحياة المدنية وفضائلها. ففي التوحّد والعزلة والتقصو لا تقوم الصناعات والعلوم التي يعتبر طلبها شرطاً للسعادة. إنه ابتعد عن المثل الأعلى القائل اليوناني المتأخر، ونسك بالمثل الأعلى الحضاري الجديد الإسلامي الذي كان يتوخى التقريب بين النظر والعمل والذي يتفق مع إعادة الاعتبار نسبياً للنشاط العلمي والالتجاف على الدنيا والعلوم والعمل. وفي عصر النهضة الذي تعرض فيه المثل الأعلى القائل لتأني في نقد ضيف وانجب رجلاً يضمن إلى قوة الفكر براعة اليد وحيوية النظرة الحسية كان للتجهيد الذي قدّمته الرشدية دور كبير في إزالة ذلك المثل الأعلى. ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن الحياة المدنية السياسية هي وحدها الجديرة بالإنسان والمتفقة مع حقيقته الاجتماعية الأصلية. وهو يعارض بذلك مذهباً ايدولوجياً القرون الوسطى الأوروبية. وقد كان لتطوير دراساته في النفس والاتصال بين الإنسان والعقل الفعال دور أساسي في تعزيز أساس الحياة المدنية السياسية وإغناء طابع عميق على الصفة الاجتماعية المدنية للوجود الإنساني الواقعي. وعنده أن المدنية الفاضلة لا تكون ممكنة إلا إذا اعتمدت على :

١- المركزية، فالسلطة رئاسة أولى تكون فيها أفعال الرئاسات الأخرى تابعة لأفعال الرئيس الأول ومتفاوتة فيها، وهذا على سياسة مدنية فاضلة^(٢٠)، والركيزة تقتضي الاعتدال في السياسة^(٢١) والقضاء على الفوضى القائمة على «التميز التراتبية السريعة البوار»^(٢٢)، وعلى الاقتصاد الطبيعي النقيض، وبهذا يؤكد ابن رشد معارضة الشكل الطبيعي من العلاقات الاقتصادية الوحيدة الذي لا يتفق مع ازدهار اقتصاد المدينة التجاري وتوطد المركزية السياسية.

ب- وضع أسس سياسة مدلوحة تحد من السلطة المطلقة للسلطة الحاكم فيكون هناك قانون يرجع إليه، وعادات ثابتة توجه أفعال الملك، وإلا كان الملك جائراً ليس له ضابط تجري عليه إرادته لا دائماً ولا في الأكثر^(٢٣) وعلى هذا الأساس تبنى دعائم دولة منظمة تنظيمياً عقلانياً.

ج- أن تكون السياسة مدنية لتتوجه إلى الفيلسوف والعالم مرشداً للحاكم وهذا ما تم في فترة تقريب السلطة لابن رشد، ودعوته إلى دعم الأمر العاقل أي السلطة القائمة.

● إجراء إصلاح ثقافي اجتماعي يتضمن:

١- القضاء على العقول الانبساطية والاجتماعية لغة المفكرين والعلماء الذين يفتخرون في مقام الدنيا ويؤلفون منذ لغة أسلاف الأندلس الاجتماعية.

ب- نشر العلم على نطاق واسع والاهتمام الطبيعي، إلا رجحاً على من أراد معرفة الله أن يعرف مخلوقاته، فمعرفة الطبيعة هي طريق السعادة^(٢٤) وهي التي تضمن الوصول إلى موجود مغاير للعالم مصاد له منذ الأزل هو الله موجد العالم ومحرك الوجودات المادية جميعاً.

ج- القيام بتربية الناشئة عموماً، والتأكيد على أهمية استعداد الجسد لها كما يتبين من شرحه لجمهوريات أفلاطون في كتابه المعروف جوامع سياسة أفلاطون^(٢٥).

د- تحرير المرأة من عبوديتها للرجل، ودعوته للمشاركة في جميع شؤون الحياة بما فيها إدارة شؤون الدولة^(٢٦).

● محاولة النظر إلى المجتمع نظرة طبية والبحث عن التفسير الطبيعي لتاريخي لأشكال وظواهر المجتمع الإنساني والفني، والإشارة إلى أن الملكية الخاصة ظاهرة اجتماعية أساسها تجايز الحق والعدالة كما جاء في كتاب جوامع سياسة أفلاطون^(٢٧).

● الإقرار بالوحدانية الإسلامية والتشريع في صورته الأولى وفي الوقت نفسه إعلان سيادة العقل وأهمية الفهم العلمي المتواصل في بلوغ السعادة، وتحويل النص الديني عند الضرورة على

هندي العقل. وعلى هذا النحو جمع ابن رشد بين عقلانية السياسة المدنية واستقلال النظر الفلسفي والاعتماد الشديد بالعلم الطبيعي والفضيلة العملية. لكن سجل تفكيره الفلسفي ينطوي ضمناً على إحساس بغياب المعرفة الاجتماعية. إن الدين هو حق موجه إلى مدارك الجمهور، إلى أطفال كبار في صورة قصص وقبالات تعبر عنها^{١٠} لكن على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية معرفة آلة الفلسفة البرهانية أي النطق. وعلاقة الحكمة بالشرعية هي حق يوافق حق ويشهد له. ومن هنا جاءت حمله على المتكلمين الذين لم يدركوا أن حقيقة الشرعية تصل إلى أعلى صورها في حقيقة الفلسفة البرهانية وتنفذ على هذا النحو موافقة لصلحة الأخلاق والدولة ومناسبة للأزهار الحضاري والثقافي في المجتمع.

إن هذا البرنامج الحضاري الأيديولوجي يتعارض مع استقرار النظام الإقطاعي القائم على الاقتصاد الطبيعي البعيد لحيدرة الاقتصاد المدنية وثقافتها ومع استقرار مؤسساته الأيديولوجية الممتدة بالمتكلمين والفقهائ. وتصادف مع هذا البرنامج قام ابن رشد بشرح معظم مؤلفات أرسطو وكتاب الجمهورية للأفلاطون وحمل على الغزالي والمتكلمين والفقهاء حملة لا هوادة فيها. وقد وجد كل هذا تعبيره النظري في نسخته الفلسفي. ولا يمكن في دراسة علاقته بأرسطو معرفة درجة انتفاعه بعناصر فلسفته بل يكفي أن نلاحظ اكتشاف بوهيم النرجسي الخاص الذي تصكمت به أيديولوجيا جديدة تتعامل في مشكلات عصره وتخصبه في الدولة ووفقه الخاص في استخدام العناصر الأرسطية في صياغة نسق فلسفي جديد. وبهذا اكتسب العناصر الأرسطية أيضاً دلالة جديدة في بنية تفكيره.

كانت الثنائية تشكل أحد أهم ملامح بنية التفكير الفلسفي عند كل من افلاطون وأرسطو والفيلسوفين. وقد كان مضمون هذه الثنائية الاجتماعية والأيديولوجي يتفق مع بروز الفصل الحاد بين النظر والعمل في عالم اليونان الكلاسيكي. ويتجلى ذلك في الصفة التاملية للمثل الأعلى التي كانت متقاربة بطبيعة الحال. ومن عجز الإنسان عن السيطرة نظرياً على أزمة العالم القديم أخذ الوعي الديني يتغلغل في الحياة الروحية. وقد قام نوحا الأكوييني بجهود نظري كبير لتكييف الأرسطية مع المسيحية الكنسية فلكد على قوة المثل الأعلى التاملي للحياة مبيهاً أن السعادة أو رؤية الله التاملية هي غاية الحياة الأرضية الزائلة. وهنا يظهر التعارض الحاد بين فلسفتي الأكوييني وابن رشد على الرغم من انتفاعهما بعناصر وأفكار أرسطية مشتركة كثيرة. ويبدو أن المثل الأعلى الذي يكون فيه التكميل العالم العامل كما يقول الزمخشري هو مصدر اعتماد سعادة

الدارين في رسم المثل الأعلى - الشرقي. وقد كان لعقاب المؤسسة الدينية الواحدة المطلقة دور أساسي في بروز هذا الاتجاه الجديد في الثقافة الإسلامية وهو الاتجاه الذي وجد تعبيراً متقدماً عنه في برنامج ابن رشد الحضاري الأيديولوجي. واستجاب ابن رشد في نشاطه الفلسفي لطلب هذا البرنامج فكان انشغافه الثنائية الفلسفية للوجود من توسطه بالذات مهلاً بارزاً في نسقه الفلسفي الذي تجلى بصورة شديدة الأيجاز بما يلي:

١- العالم معرفياً هو الحقيقة الأولى. ومن اليقين بوجود العالم الطبيعي المتحرك نستدل على وجود البدا الأول للماضي. غير أن مبدأ الحركة السعالية هو من جهة أخرى التصور العقلي. ونعقل الأول ذاته هو تعقل الموجودات وهو فاعلها، وهو هي والتعقل للمعقول. والعالم واجب الوجود. والتعقل أو العلم يقال على الله والإنسان بقرينه تام أي باشتراك الاسم. ويمكن للعقل حسب هذا التصور أن يكون لها ولكن لا يتم هذا إلا بفضل المادة تماشياً كما تستقل من وجود العالم على وجود البدا العاقل.

٢- إن الأفعال في القرينة يفضي إلى انشغاف ثنائية وتوحيد الوجود. والرشدية تعقل فلسفة عقلية صارمة لا مجال فيها لوحدة الوجود العقلية التي تؤدي إلى الاتحاد والسعادة بما يتخطى البحث والمجد العقلي والترتيب الواقعي العقلاني للبقاء. ولثنائية المادة والصورة المستمدة من الفلسفة الأرسطية دور حاسم في هذا السياق. إن الصورة معقولة عند ابن رشد في المادة على هيئة قوى طبيعية لا تنفك عن التوليد وأحداث الأشياء. وتؤلف الصور سلسلة واحدة متصلة من العقل الهولائي الإنساني إلى الذات الإلهية^(١).

٣- القرينة وانشغاف الثنائية يكملان إثبات ابن رشد لقسم العالم والحركة والزمان. وإن يرفض ابن رشد نظرية الفيض السنيوية وثنائية الواجب والممكن والمادية والوجود في الموجودات يرسي دعائم حتمية طبيعية سببية مطلقة.

٤- يظهر الميل إلى تضخيم الثنائية في اعتبار ابن رشد المادة منطوية بالظوة على الاعراض والصور والفقرى الحركة للعالم. وهذا يعكس التطور الفلسفي الذي مهد لنشوء مفهوم المادة فيما بعد عند غاليلي وديكارت.

٥- إن حياة الإنسان مقصورة على الوجود الأرضي. والنفوس الفردية تغدو بمغامرتها الأبدان واحدة بالبعد أي تنفد في صورة عقل كلي يمثل وحدة العقل البشري وأولية العلم الإنساني. لكن

الأهم من تلك وظيفة هذه الفكرة في وضع أساس فلسفي لقيام مجتمع مدني حديث. إذ ترتب على البشر من أجل بلوغ السعادة بذل الجهود العقلية ومناخبة البحث العلمي ليتم الاتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال دون وساطة دينية، وإن شئى البشرية إلى تحقيق سعادتها بقواها الخاصة فتدور أساس النفوذ الأيدولوجي لأهل الجدل والمثلكمين والكنيسة التي قصرت أباؤها حقيقة الخلاص على وساطتها الكهنوتية. وهكذا استطاعت الرشدية - بعد انقضى من التطوير - أن تضع أسس التنوير العقلي والمجتمع المدني والعثمانية فاضطت أوروبا في بداية صعودها في نهاية القرون الوسطى السلاح الفكري المناسب لتطورها اللاحق، والذي لا يتفق مع قيود الإقطاعية والكنيسة.

٦- أسس ابن رشد ما يسميه بعض الباحثين (عبادة العلم) وأعلن سيادة العقل التامة. وليست فكرة الحقيقة المزدوجة في الرشدية اللاتينية سوى تعبير متقدم عن استقلال ومشروعية الفلسفة طالبة الحقيقة عن الشريعة والإيمان الديني.

بكل ما تقدم جعل ابن رشد من الفلسفة التعبير النظري عن أيدولوجيا التنوير الإسلامي من جهة، وأيدولوجيا البرجوازية الصاعدة في أوروبا من جهة أخرى. ولقد كانت تكيته عام ١١٩٨ على الرغم من العلو عنه بعد أربع سنوات من حماكسته ولغية إبعاده، انطفاء مشعل التنوير في دنيا الإسلام. لقد كان الاتجاه العام في نهاية القرن الثاني عشر يجعل معه تزايد النفوذ والغريزي الإقطاعيين، وتهدداً أشد من قبل الفرنجة للحكم الإسلامي وحاجة السلطة المركزية إلى مصاحبة الفقهاء، والقبالة القطاعية والعسكرية لضمان مساندتهما، ولا سيما في أيام الأزمات والحروب. فقد احتل الفرنسيون السادس طيلة سنة ١٠٨٥م. وبعد مضي أربع عشرة سنة على وفاة ابن رشد هزم الموحدون في معركة العقاب سنة ١٢١٢م على يد جيوش الفرنجة زمن محمد القاصر بن المنصور بطوب.

وفي عام ١٢٢٦م احتل فرميناند الثالث قرطبة فانطوت بذلك نهائياً صفحة حضارة الأندلس. وابن رشد الفيلسوف الذي لقطه أوروبا المستيقظة من غفوتها انتشرت وتعمقت أفكاره في الرشدية اللاتينية والسياسية في باليرمو وباريس وبارما ونابولي ورومانيا، وأسهمت إلى حد كبير في تهديم الصرح اللاهوتي للقرون الوسطى وفي نهاية النهضة الأوروبية. ولم يسترد العرب فيلسوفهم إلا في نهاية القرن التاسع عشر أي بالضبط مع بروز النهضة العربية الحديثة حيث بدأ فكره يسهم من جديد في تحرير العرب من التركة الثقيلة التي خلفها الركود التاريخي الطويل. إن

هذا المصير الذي آتاه إليه فلسفة ابن رشد في الأندلس لا ينبغي كون كيان العقلانية هو الخيار الأيديولوجي المناسب لمحاربة الحضارة العربية الإسلامية التي كانت قائمة على معارضة الطغص الروحي والتنوع الأيديولوجي. وإذا كان التأخر الإسلامي العربي الذي لا سبيل لنا الآن لتعطيل موارثه منذ القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر في مرحلته الأولى، قد حال دون الاعتماد والاستفادة من التطوير الرشدي، فإن أوروبا اللاتينية المسيحية قد وجدت في هذا التطوير ثروة صالحة لتابعة صمودها. ومن هنا الحديث عن استغوار التطوير العقلي الرشدي في الرشدية اللاتينية، الأمر الذي ستحدث عنه فيما بعد.

لقد صور ابن رشد عن نزعة التطويرية بقوله: «إن الشريعة يصبح اعتقادها في صور مختلفة، وهذا ما لم يكن آنذاك يتفق مع أيديولوجيا القرون الوسطى الأوروبية التي نزلت إلى الهيمنة وراث في الرشدية خطراً حقيقياً عليها. لقد وجد العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر في جوانب من تراثهم الفكري تسويقاً عالياً للتحرر والتقدم. ونحو في أواخر ابن رشد اليوم نرفض كل لحكم إيجابي بوجودها الواقعي. ونكتشف أنه محسوماً إنسانياً وتنويرياً وعلمياً وديمقراطياً. وإذا كان لوما الأكوييني قد عكس أرسطو كما يقول ميشون فان دين برغ في تقديمه كتاب «تهافت» فها نحن الآن ابن رشد قد منحه زخماً إيجابياً كبيراً. ويتأسس تراث الأكوييني للشرط الكنسي للطلاق، ويرقى الله بعد الموت وبعلاقاته شأن الإيمان ويوصفه الأرسطية في خدمة العبودية وتعارض كلياً مع الرشدية. ولكن لماذا هذا الاهتمام بالظلمة بين الأكوييني وابن رشد؟ لقد كان لتوجيه أيديولوجي سائد في الفكر الغربي تأثير كبير لا على أعمال بعض المستشرقين فحسب، بل على أعمال بعض الباحثين العرب في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى. وقد انعكس هذا التوجيه في السعي للتقريب بين ابن رشد ولوما الأكوييني، وتعميق الفروق بين ابن رشد والرشدية اللاتينية. لقد كان من المناسب لبعض الأوساط أن تبدو الأمور كما لو أن ابن رشد وتوما الأكوييني يمثلان اتجاه التفريق بين الوحي والعقل فكان ابن رشد ليس سوى خطوة في الطريق الموصل إلى فلسفة توما الأكوييني، التركيب الأعلى لكل فلسفة لاهوتية. ولقد أثر هذا الاتجاه اللاهوتي في تفسير ابن رشد على بعض الدراسات العربية التي سعت لأن تكون استمراراً لتلك الجهود الاستشراقية التي تعرض على تحويل فلسفة ابن رشد إلى قوة محافظة وتجريده من حماسة التنويرية، فاعلم بذلك أي صلة بين مطالب الرشدية ومطالب التقدم العربي الراهن.

يقول ابن رشد في شخصيته ما بعد الطبيعة: «وفيه أن يكون مبدأ الأشياء الطبيعية الأقدس للتصور العقل، وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن تعقلها»⁽³⁷⁾.

لقد تبين أن رشد هنا الحجة المثالية في تأسيس العلم وقال بوجود صور عقلية تفسيراً لعقلية
 تتعلل الجوهر الطبيعي المحسوس، وكشف عن التحيز الذي أرسطو حين قال: «يعطي
 المحسوس الصور الجوهرية التي بها يكون معلولاً بالقوة»^(١٧١). وهذه اللحظة المثالية في فلسفة
 ابن رشد لا يمكن أن تفسر إلا بالصعوبة التاريخية والاستثنائية في تأسيس العلم الطبيعي
 وهي فهم نوايس الاجتماع الإنساني. وهذا يكشف عن فهم الخاص لعلاقة الله بالعالم. فالحركة
 الأولى أو الله هو أسس العقول الفارقة وحيث يكون العقل والعقول يفعل الفعل والتعلل أمراً واحداً نجد
 الأساس العقلي الذي بنى عليه ابن رشد وحدة العالم وترابطه الداخلي. إذ تدل عبارات الحركة
 المستمرة والضرورة الطبيعية والنظام العقلي على معنى واحد. فمحققة للبدا الأولى التي هي
 تحريك العالم تعني كونه وحدة العالم. وبما يضعف الثنائية والثالية في فلسفته عدم فصله بين
 علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة. وبطالته العلم الطبيعي أن يقدم دليلاً ميتافيزيقياً على وجود
 البدا الأولى. وينوه توما الأكويني بأن ابن رشد يخلط بين القدرة على التحرك وهي إمكانية سطحية
 للمادة والقدرة على موجود وهي تعني وجود الصورة الروحية الخالصة^(١٧٢). وهنا تتبين التعارض
 الكبير بين الأكويني وابن رشد الذي رفض ثنائية الوجود الإلهي الساكن والوجود الطبيعي
 المتحرك. وقال متابعاً هؤلاء النزهين من المعتزلة: «الله تعالى ليس يسكن ولا متحرك»^(١٧٣). كما
 رفض الفصل الواقعي بين الوجود الطبيعي المتحرك والوجود العقلي المتحرك وقال: «إن مبادئ
 العلمين: الطبيعة وما بعد الطبيعة مختلفة... بالجهة فقط لا بالوجود»^(١٧٤). ولا يوجد ابن رشد بين
 البدا الصوري والغائي والحرك محسب. بل يعتبر المادة مشتملة بذاتها بالقوة على صورة وعلى
 طة الحركة^(١٧٥). وهكذا لم يفسر الحركة هنا بمبدأ مفارق للوجود الطبيعي، أو بمبدأ يرد إلى المادة
 من خارجها. فوضعنا بهذا أمام مسألة عويصة وهي التوفيق بين انطواء المادة على طة الحركة من
 جهة، والقول من جهة أخرى بأن العقول الفارقة هي مبدأ الحركة. إن هذا الاتجاه الرشدي يضع
 وإن في قوالب الثنائية الأرسطية- أسس تصور توحيد ديناميكي طبيعي للوجود. لذلك كانت
 الحركة أهم مقولة في فلسفته. ثم أن نسب ابن رشد الصفات إلى الله والعالم بالاشتراك الاسم من
 جهة وقوله الصريح من جهة أخرى أن البدا الأولى هو الموجودات. كل هذا يدعونا إلى القول لغة
 ابن رشد تدويراً يتلاق مع نزوعه إلى توحيد الوجود. إن هذا الإخفاق للثنائية يعطي اللحظة الثالية
 في نسق الفلسفي. ونتائج الأخيرة معنى ضيقاً ويفتحها التكثير من الأهمية التي يمكن أن ترتبها
 فلسفة أخرى أرسطية الصائر. ولهذا نكتسب متابعة ابن رشد جهده لتحديد طبيعة الله وبطبيعة
 العالم عبر الوقوف على التعارض بين التصويف الثالية والنزوع التوحيدي دلالة خاصة. فهل اكتفى
 ابن رشد بالقول إن البدا العقلي يحرك العالم؟

يبين أين رشد أن القول يتصور علته بالضرورة في القول الفارقة لأنها كماله. إلا أن العلة لا تتعقل الأولى لأنها إذ ذاك تستكمل الاشتراك بالأنس. ولا يصح القول بأن الأعلى غافل عن الأدنى وبالتالي لا علم له بغيره. لكن إذا كان التعقل يتجه من الأدنى إلى الأعلى فكيف يعقل الله (الأعلى) العالم (الأدنى)؟ هذا يميز أين رشد بين مستويات التعقل في الأنواع المختلفة، والتفاضل في الشرف في النوع الواحد. إن هذا الاتجاه إلى اعتبار العالم وموجوداته موضوعاً للتعقل يعني على ضرب من الفارقة التي تجعل القول الفارقة غير العلم الإنساني. لكن إذا كان الإنسان يعقل العالم فبإية جهة يعقل الإنسان الأعلى؟ يجيب أين رشد أنه يعقل ما يعقله من هذه الياقوتة بالنسبة. إن البدأ الأول لا يعقل شيئاً بالنسبة بل يعقل ذاته والأدنى بجهة اشرف. ثم يقول: «ماصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون معلوماً. وألا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها من بعض. بهذا القول تمسك القائلون بأن الله تعالى يعلم أشياء. وبالقول الثاني تمسك القائلون بأن الله لا يعلم مادونه فلم من ذلك قولان متناقضان»^{١٧٠}. إن استكمال الاشتراك بالأنس محال والقول بأن الله لا يعقل الأشياء **مردود لأنها** بذلك تقع حسب رايه في رلة الذهب الطبيعي الصريح. ويوضح أين رشد رايه قبيحاً أننا عندما نقول بأن الله لا يعقل الأشياء فهذا معناه أنه لا يعلم ما عونه يعلم إنساني. وإن علمه للأشياء - بسببه إلى علمنا هي اشتراك الاسم فقط. وقد دفع استخدام عبارات النسبية والتفاضل... إلخ بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنه ليس من المنطوق حسب القول بالتشكيك إلى أين رشد. أو القرب بين التشكيك واشتراك الاسم. وعلى هذا التأويل لثرت نتائج خطيرة. فهل يقال العلم على الله عند أين رشد على نحو يقربنا من القول بالتشكيك على غرار إسناد ثوما الاكويني الصفات إلى الله والعالم؟ نقال الكلمات بتشكيك (analogie) إذا كانت التسميات مختلفة من جهة ومختلفة من جهة مثل الفائدة للكلام والطعام ونقال باشتراك الاسم (equivocce) إذا كانت تسمياتها متشابهة لبدأ تاماً مثل العين التي نقال لنيل والوجبة والياصرة. أما الكلمات المترادفة (univocce) فتسمياتها متفقة في معناها متعددة في أعيانها مثل الطير للجماعة والعصفور والسنور. وليس التشكيك قريباً من اشتراك الاسم كما يظن بعض الباحثين. إن أين رشد لو كان يتصحب الصفات مثل العلم والزيادة والعقل والوجود إلى الله والإنسان بتشكيك. لكن في هذه النقطة الأساسية مهدداً لثوما الاكويني. أما إذا كانت تسميتها باشتراك الاسم فإنه يصبح المجال لتجاوز الثانية ولرفض إخضاع الفلسفة للمطالب التجريبية والكسبية. وإحلال التشكيك محل اشتراك الاسم يقصد منه تسهيل التوفيق... إن الله يعلم

الموجودات عند ابن رشد يعلم مغاير تماماً لعلما. وقد استدل ابن رشد من صفات الشاهد (العالم الطبيعي) على وجود الابداء الأول، ورفض مقارنة علم الله بالعلم الإنساني، وذهب إلى انقضى مرجحات الفيزياء في تحديد صلة الله بالعالم والإنسان وذلك بالنسبة إلى جميع صفات الله مثل الفعل والعقل والزيادة والعلم والخلق... الخ. وإذا كان القول بالاشتراك الاسم لا يعصمنا من قلب المغايرة إلى تجانس، وبالتالي من الاتجاه نحو توحيد الوجود فإن إسناد الصفات إلى الله والإنسان بالتشكيك يثبت تعدد مستويات الوجود فتمتنع معه كل إمكانية توحيد الوجود في مستوى واحد. ويذكر أحد الباحثين العرب أنه يجب أن تختلف نسبة الصفات إلى الله عن نسبتها إلى الإنسان، ويجب أن نستعملها في كلا الحالتين بالتشكيك، وفي هذا الصواب من الإسناد يتفق مدلول اللفظ أو الشيء الذي يدل عليه وتختلف نسبة الإسناد أو كلفيته كما يقول توما الأكويني. ويظهر الباحث - حسب طه - إلى تقرير رفض الفلاسفة الإسناد بالاشتراك الاسم وبما يرضي بوجهي بأن القول بالتشكيك والقول بالاشتراك الاسم يكمل إحداهما الآخر. فبعد إبراز أهمية التمييز بين التشكيك والاشتراك الاسم، ونسبة القول بالتشكيك إلى الفلاسفة نلاحظ سبلاً إلى إعمال الفرق بين القول بالاشتراك الاسم، والقول بالتشكيك كما عرض توما الأكويني في نظريته (analogia entis).

فهل ثمة تقارب على الأقل بين ابن رشد وتوما الأكويني في هذه المسألة الهامة ؟

لقد كان ابن رشد صريحاً واضحاً جداً في هذا المجال فهو يقول في نهايات التعليقات: «إذا فهم معنى الصفات الموجودة بين الشاهد والغائب ظهر أنها بالاشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه الانتقال من الشاهد إلى الغائب»^(١٢٩). ويبين أنه: «تكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقولة بالاشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث»^(١٣٠). و«الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال على الفاعل الأول أو الله إلا بالاشتراك الاسم»^(١٣١). وجاء في فصل المقال «اسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول بالاشتراك الاسم المحصور. ولهذا وليس بهذا حد العلمين جميعاً كما توهم المتكلمون أهل زماننا»^(١٣٢) إن ابن رشد يقول بالاشتراك الاسم يجد نفسه مدفوعاً لانتقاد متكلمي الأشاعرة، وهذا معناه أن الانتقال بين التسميات مقصور على اللفظ فقط وليس ثمة حد يشمل الصنفين فلا يصح الانتقال من الشاهد إلى الغائب. وتتضح أبعاد هذا الموقف إذا تذكرنا أن حجة المثالية الموضوعية الأساسية التي تقوم على أن ثابلاً لعلنا يفرقاً من حقيقة الوجود ومن العقل الشامل أي أنها تقوم على الانتقال من الشاهد إلى الغائب. وهذا

بالضبط يرفضه ابن رشد. والواقع أن المغايرة بين الله والإنسان كانت خطوة في طريق توحيد الله والعالم. أما التلميح إلى أن الصفات تنسب عند ابن رشد بتشكيك أو أنه لا يميز بين التشكيك واشتراك الأسم فلا يفسر إلا بالرغبة في إظهار ابن رشد بمظهر من وضع نصب هويته مهمة التوفيق بين العقيدة والفلسفة وتأسيس وساطة المؤسسة الدينية. ونحن نقول أحدهم: لو فهم المتكلمون هذا البدء والبركاز المفاهيم التي اعتمدها الفلاسفة في الإلهيات فاستندعوا إلى التخليق والمخلاق بتشكيك لتبينوا أن شقة الخلاف بين الدين والفلسفة لم تكن من الاتساع بمقدار ما توهموا⁽¹³³⁾. فالتشكيك هو الذي يعنى هنا الثانية الفلسفية. ويصبح المجال للوساطة الدينية ويسد الطريق على توحيد الوجود. ويسهل مهمة التوفيق بين علم الإسلام والفلسفة إذ ينسب الوجود حسب هذا القول إلى موجودات مختلفة بنسب متفاوتة. وهناك من يعلن خطأ من أن عدم إسناد معنى الوجود إلى الله والمخلوقات بتشكيك بولعنا في وحدة الوجود ويزعم: بأن القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود في الله⁽¹³⁴⁾ فتصبح الموجودات الطبيعية تجليات للوجود الإلهي الواحد أو تغدو الطبيعة والله موجوداً واحداً. وهذا يكشف عن الشك من أن يؤدي القول باشتراك الأسم إلى ملء فضاء الوجود الزماني في التوحيدي. بهذا المعنى يطلق الوجود على كل موجود بالتناسل أي بتشكيك. وهكذا الحال في أسماء كثيرة كالوحدة والصفية والخيرية والجمال والعقل والإرادة والعزبة. وما إليها فتتلاقى وحدة الوجود⁽¹³⁵⁾ كما يقولون. ومن اليسير أن نثبت هنا أن تشكيك التقديم والتأخير الذي يقال على القولات العشر يختلف عن تشكيك التناسل الذي يطلقه الأكوييني على هذه الصفات. وقد بين ابن رشد بصراحة أن الصفات يقال على الإنسان والله باشتراك الأسم أي بتزيه مطلق. وعندما ينسب الله إلى ابن رشد القول بأن الصفات تنسب إلى الله والإنسان بتشكيك كما يقول: لوما الأكوييني فإنه لا يفعل في الحقيقة سوى أن يقرأ في النصوص الرشدية معاني ثيولوجية عربية عنها. وذلك سعياً منه إلى تكريس ابن رشد فيلسوفاً لامعوتياً على غرار ما فعله بعض المستشرقين.

ومثال قدم العالم هو أهم وجه عند ابن رشد لتحديد علاقة الله بالعالم كما أنها نتيجة طويهة لإيمانه في إسناد الصفات إلى الله والإنسان باشتراك الأسم. والواقع أن القول باشتراك الأسم كانت له عند ابن رشد نتائج خطيرة تتمثل في استبعاد كل تأثير فائق للطبيعة على العالم، والإقرار بوجود عوامل طبيعية سببية يؤثر بعضها في بعض. والبحث عن مبادئ العالم وقراء بصيركاته فيه. وإرجاع التعالي والثانية إلى فرق منطقي. وقد تجلّى هذا الاتجاه الرشدي الحاسم في

فلسفته في نهجه الفكري القائم على الانتقال من «إدراك الأمور الاعرف عننا إلى إدراك الأمور الاعرف عند الطبيعة»^(٣٧) وهو النهج الذي أدى في النهاية إلى الغاء للمباينة بين الله والعالم.

ولقد اختط ابن رشد نهجه المميز في تعيين هذا التوجه فبالاعتماد على اشتراك الاسم يبين أن ما يسميه الشرع خلقاً واختراعاً إنما هو إعطاء للبدأ الأول جميع الموجودات معناها. يقول ابن رشد: «البدأ» المغايرة وجودها مرتبط ببدء أول، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود. إن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها مطولة بعضها عن بعض وجميعها عن البدأ الأول»^(٣٨) وينتقل ابن رشد من قوله إن علم الأول هو الفاعل للموجودات إلى تقرير كون علمه لذلك هو علمه للموجودات. وإن علمه هو الموجودات، وأخيراً إن الأول هو الموجودات. وإذا كان ابن رشد قد نسب العلم والفعل والتحريك والخلق إلى البدأ الأول بمعنى ارتباط الموجودات به بحق لنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الارتباط وعن تحديد أدق لطبيعة العلم الإلهي. وإذا كان نظام الموجودات يرتقي بنا بحركة استدلالية إلى إقرار مبدأ أول هو غيرها فإن ابن رشد لم يذهب إلى حد تأكيد استقلال هذا البدأ الأول استقلالاً ذاتياً عن العالم بحيث يكون هذا العالم إحدى إمكانيات الابداع الإلهي الحر.

فلما است الحركة الاستدلالية من هذا العالم إلى مبدئه أشد اتصالاً بالضرورة بين الانتقال المتعكس من البدأ الأول إلى هذا العالم. إننا ليس بين ذاته وقوانينها فاصل تقوم في فتمسحته ثنائية الوجود والإمكان. أو للماهية والوجود ينمط معها هذا العالم ضرورة. وإذا كان علم الله علماً واحداً لا يتعدد وليس له أية حياة ذاتية مغلقة أو كيان منقطع عن العالم فلم يبق إلا أن يكون هذا العلم نظام نفسه. وينتهي المغايرة بين الوجود والقسم صبح له القول: إن وجود الأول (العلم) هو وجود الموجودات (الوجود) وذلك بعد أن قرر أن عقله ذاته هو عقله الموجودات. والواقع أن ابن رشد يسل هنا جهداً كبيراً لتعيين نمط الوجود، فليس هو وجود الوقائع الطبيعية بل وجود القوانين التي تتحكم بهذه الوقائع (من الحكام وقوانين). وهذا هو بالذات معنى العقل. إن العلم الإلهي هو قوة سارية في كل الوجود. إنه ما في العالم من ديناميكية مسرعة وقوة توحيد وأطراد قانوني شامل.

ويقرر ابن رشد أن العقل أو العلم الإلهي لا يتعلق إلا بالموجودات التي نعقلها نحن. وأنه لا يملكها علماً وإن نعقلها بها أشرف من تعلق علمنا بها، ويضيف في تهاوت التهاوت: «إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها وهو العلم بها والفاعل لها. لذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا وإن يكلف الناس اعتقاد

هذا^{١٢٨}، وينتهي ابن رشد إلى القول بأن الله ذاته هو الموجودات فينقلنا بهذه الصياغة الصريحة إلى تصور الموجود قريب من تصور وحدة الوجود الصوفية إلا أن ابن رشد قد نزه أيضاً بأن الصوفية يخطئون مفهم لانهم لا يتوسلون إليه بمعرفة العلوم النظرية. وهذا الاتجاه التوحدي هو أساس تحديد علاقة الله بالإنسان. ولقد رأينا أن العقل الأول لا يشبه عقلنا من أية جهة فهو علة الموجودات ولا يفك عنها، وهو لا يتعلق علةً آخر ممكنةً ومعدوماً، ولا يتعلق أي ممكن لا يتعلق باعتباره معدماً. وإذا نظرنا خطوة ثانية فنجد بين الله والموجودات تفوق ذات الله هي جميع العقول وجميع الموجودات^{١٢٩}. وهذا التعامل بين ذاته وعظمه والموجودات يقوم على أساس عقلائي موضوعي لا تنبئ فيه إلى المقدمة لا الصلة الشخصية بين الله والأفراد. ولا تصور المبدأ الأول بوصفه شخصاً. إن الأول لم يقل عند ابن رشد قريباً عن العالم، إنه مختلف عنه إذا نظرنا إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عندنا وغير مختلف عنه إذا استقلنا بوجد عقلي أن ننتظر إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. غير أن المقطع ابن رشد للغة الأرسطية هو الذي يدعونا إلى القول ببعض صيغاته في تحديد علاقة الله بالعالم. وهذا يشير بعض الإشكالات والصعوبات. وأياً كان الأمر فيقول ابن رشد علاقة الله بالعالم مختلفة جذرياً عن تصور الأكوييني لها. فالأكوييني يرى أن الصفات تقل على الله والموجودات بتشكيك مناسب. وإذا كان علمنا محدوداً فالعلم الإلهي شامل لجميع الكميات والجزئيات. والعلم الإلهي غير المحدود لا يتعلق بالموجودات فحسب. بل بالصنومات أيضاً. ومن هنا تميز الأكوييني بين العقل الإلهي والإرادة الإلهية. إذ بالإرادة الإلهية يحيل الله أحد الممكنات إلى واقع. وهكذا لا يعود العلم الإلهي علة في وجود الأشياء. إلا إذا نأيد بالإرادة الإلهية المنطقة. وثمة علم إلهي بالمعوم. وعلى هذا الأساس لا يكون العلم سوى نطاق إحدى الامكانيات الإلهية. ويتعلق ثنائية بين الله والعالم وإقرار الله بالممكنات المعومة وفقرته على الاختيار بين التقابلات وهو العالم جائزاً والمعجزة قابلة للتفسير. وتنفذ السببية صفاتها المطلقة. وهذا يعني أن الله حر، وإن علاقته بالموجودات تعتمد من ناحية كونه خالقها وبمديتها من لا شيء. أما هذا العالم الجائز غير الضروري فكان يمكن أن يكون على نحو آخر أو ألا يكون البتة. وهذا ما يستحيل تصوره عند ابن رشد، فالعالم عنده ضروري قديم والحكمة الإلهية تقتضي أن تسود السببية الطبيعية والشمسية في العالم فلا يعود لذاتية الواجب والتمكن وإقامة الوجود في الموجودات معنى إلا بالنسبة إلى العقل الإنساني.

وعلى درجة كبيرة من الأهمية أن نذكر هنا أنه لم يلاحظ تأثير يذكر للرشدية في الشرق. فهي

لم تترك أثراً يذكر بل مرت مروراً غير ملحوظة. (١-٣) ولذلك فإن الشرق الوافد على منحدر الوجود والتخلف والركود الاجتماعي خضع لفترة طويلة لحركات التصوف الغنوصية التي كان آين سينا في حكيمته الشرقية (٩٨٠-١٠٣٧م) والسهروردي القليل (١١٥٥-١١٩١م) رائد الحركة الإشراقية الأول وآين هروي (١١٦٥-١٢٤٠م) الداعية الأكبر لحركة وحدة الوجود الصوفية، وعموماً للإشراق والحكمة الإلهية المتعالية دور كبير في تحول حركات التصوف هذه في الشرق إلى حالة مهيمنة على الحياة الروحية على يد أمثال السهروردي صاحب «نزهة الأرواح إلى روضة الأفراح» من القرن السابع، ونجم الدين الرازي (١٢٥٦) صاحب «مفاتيح السالكين إلى الله، ومفاتيح الطائرين بالله»، وعبدالرزاق القاشغاني (١٢٦٩) الفارسي صاحب «المفاتيح على شرح القافية الكبرى» آين الفارابي وتلميذه الأنضولي داود الفيضري (١٢٥٠) صاحب «مقدمة شرح ثلثة ابن الفارابي» وكتاب في علم التصوف، وحيدر الأملي صاحب «مفاتيح على شرح فصوص الحكم» وجامع الأسرار ومنهج الأنوار، و«رسالة نقد النقود في معرفة الوجود»، والتصوف السيدي الشهير صدر الدين الشيرازي (١٢٧٣-١٦٤١م) صاحب كتابي الحكمة المتعالية «والأصفار الأربعة»، وتلميذه آله شمسري (١٦٩١م)، وأحمد الإجماني (١٨٢٨م)، وهاري شيرزاري (١٨٧٨م)، وكانت الأفكار الأساسية التي سيطرت على هذا الجوهر التصوفي الغنوصي الإشرافي تلتخص في التألق على التألق، الفلسفة والعقيدة الدينية، وتأويل الفلسفة على نحو يتفق مع المناخ المهيمن للتصوف، وفي القول إن الحكمة (الفلاسفة) تسلطوا أنوار الحكمة من مشكلة النبوة، وإن من زهد الدنيا، وانقطع عن العالم أسكن الله الحكمة في قلبه وأتق بها لسانه، وبركة الأمور الدنيوية وطلب الكمالات الأخروية، بشرق نور العالم الإلهي عليه

الرشدية اللاتينية

غير أن فلسفة ابن رشد وجدت في أوروبا استمراراً لها معاكساً لهذا التوجه التصوفي، وتطوراً يتفق مع تهيؤ أوروبا للثورات الاجتماعية الجذرية، فتمتعت اسم الرشدية اللاتينية بحلول في النهاية فلسفة ابن رشد إلى رشدية سياسية لعبت دوراً هاماً في تطور النهضة الأوروبية. وبهذا المعنى كان مستقبل الرشدية لا الانتقال إلى موانع التصوف كما حدث لفلسفة ابن سينا، بل مواجهة واقع القرون الوسطى بغاطية سياسية جديدة للتطور الاجتماعي.

نعود الرشدية اللاتينية في أصولها إلى الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد لأرسطو،

وبالتضمن هذه الترجمات من الفكر يمكن أن تؤدي بطلان من التعديل إلى زعزعة هيمنة الكنيسة. فقد نزل مثلاً ميخائيل الإسكوللاندني في بلاط الإمبراطور فريدريك الثاني في بايرو (أصطلي). وقام بترجمة العديد من المؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية بين عامي ١٢١٧ و ١٢٢٠. وما كان موسع الرشدية اللاتينية أن تظهر بوصفها حركة فكرية. معارضة لهيمنة الكنيسة والتجمع القديم لو لم تستجب لطلب توديع العالم الغرومسطي الإقطاعي القديم والتنهو فكرياً لاستقبال العالم الحديث وحاجاته. لقد كانت الرشدية اللاتينية حركة تغيير جذرية طائفة في السجال الفكري الناشب بين سطلي الكنيسة والأيدولوجيا المسيحية المهيمنة في القرون الوسطى الإقطاعية من جهة وبين حركة أجيال التجدد الاجتماعي وصعود البرجوازية التي أخذت تتكون كقوة اجتماعية متزايدة الأهمية من جهة أخرى. في هذا الجو لعبت الترجمات التي تمت في طليطة وباريس وبادوا وغيرها دوراً حاسماً في نشو، ثورة ثقافية فكرية وسياسية استقبلتها بترحيب وحفاوة الجامعة اللاتينية في باريس. وكان ابن رشد المعروف في الغرب باسم (Averroes) رمزاً لتحويلات كبيرة في الحياة الفكرية والجامعية. وكان على طالب اللاهوت في جامعة باريس في القرن الثالث عشر أن يمضي ٢٥ سنة في الدراسة. ١٠ سنوات في كلية الفنون أو الفلسفة و ١٥ سنة في كلية اللاهوت. ومنذ سنة ١٢٤٦ إلى سنة ١٢٦٠ هجرت الفلسفة الرشدية الأرسطية إلى التدريس في كلية الفنون، واكتسحت الساحة حتى أصبح من الجدير مقارنتها أو الهجوم عليها. ومع ذلك فقد بدأت رداء الفعل ضد الرشدية على يد أسقف باريس الأرسطيني لتيان تاسيه (Etienne Tempier) الذي أصدر بإيعاز من البابا بوجنا العادي عظم في عام ١٢٧٠ مرسوماً تحريمياً شجب فيه ١٢ قضية لاهوتية تقول بها الرشدية اللاتينية إلى جانب بعض القضايا التي نسبت إلى توما الاكويني الذي كان يسعى بدوره إلى اعتماد أرسطو في شرح العقيدة المسيحية أو لتفسيره كما كان يقول بعضهم وأهم القضايا التي أثارت انذاك هي قضايا وحدة العقل وقدم العالم والحقيقة الفزوجة. وفي عام ١٢٧٠ كتب توما الاكويني القادم إلى باريس عام ١٢٦٩ رسالة عنوانها «وحدة العقل ضد الرشديين» هاجم فيها الرشدي اللاتيني. وقال إنه ساقط، مراني، ومشوه. فهو يؤمن بحقيقة ويقول ما يناقضها ويعترف أن العقل واحد عديداً، ولكنه يقر أيضاً بأن الإيمان يناقض هذا الكلام. ويدع الاكويني ابن رشد يقول: «بالعقل استنتج أن العقل واحد عديداً وبالإيمان أثبت العكس تماماً». وهكذا طرحت مسألة الحقيقة الفزوجة أي القول بحقيقتين متناقضتين في آن واحد. ويعترف حتى النصار الكنيسة اليوم أنه لا ابن رشد ولا أي رشدي لاتيني قال بمثل هذه الأفكار. وبعد حوالي خمس سنوات على وفاة الاكويني تمت الهجوم على الرشديين اللاتينيين بعد

الإيجاب الذي أصيب به أولئك الذين طالبوا بالآية بتجهيز حملة صليبية على المسلمين ولم تجهز فعلياً. وكان على الفيلسوف حسب توجهات تاسبيه أن يلقب بما أصدرته الكنيسة حرفياً. وإذا لم يستطع دحض الصحيح الفلسفي المتعارضة مع الإيمان ولا رفضها فعلياً أن يستكت. وفي عام ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس نفسه تاسييه مرسوماً تعريضاً آخر بين فيه أن على المرء يشجب الفلسفة باعتبار أن ما يقرأ فيها يمكن اعتباره من البدع. وعلى الفيلسوف أن يعرف التمييز بدقة بين النصوص الفلسفية والنصوص الدينية. ويجب ألا يقول إن بعض الأمور حقيقة حسب الفلسفة وبعضها ليس كذلك نسبة للإيمان الكاثوليكي. وقد طلب أسقف باريس من الفيلسوف أن يميز الحقيقة الفلسفية من حقيقة الكتاب المقدس. وأن يلبح حقيقة الكتاب المقدس. وبالتالي تصبح الحقيقة الفلسفية باطلة. ولا يجوز للمؤمنين أن يقولوا بوجود حقيقة مزدوجة: حقيقة الإيمان وحقيقة العقل.

إن المعنى الضمني لما سبق عرضه يدل على الإحساس بوجود حقيقتين في موضوع واحد. وعلى الدعوة لتثبيت حقيقة الإيمان وكان هناك - كما يقول الآن دوبييرا - محاولة لغوية ثمار لم يكن موجوداً أو هزيل الوجود فاختار لجعل معارضة ممكنة فعلياً. والحقيقة أن كثيراً من رجال اللاهوت والرشديين وغيرهم قد اعتبروا المعارضة والتناقض بين نظرية أرسطو للعقل والدين المسيحي وبعض الفوارق. فبدأ يقول ابن رشد خطأ في هذا المجال.

<http://ArchiveSakhril.com>

جاء في الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد أن «المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. أما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمان جميعاً اعني العلم والعمل»^(٣٦). ولا يوافق ابن رشد على التناول في مبادئ الشريعة إذ يقول في تفسير ما بعد الطبيعة: «إن مبادئها هي أمور إلهية تغرق العقول الإنسانية»^(٣٧). وإذا كان العلم الحق عنده هو معرفة الله وسماته الموجودات. والعمل الحق أو العلم العملي هو معرفة أفعال السعادة والشقاء. أي علوم الآخرة والزهد الفعلي والإيمان^(٣٨). وما يتلصقه هذا العلم من طرق التصديق الخطائية والجملية فإن التناول المتوافق بين الحكمة والشريعة يبدو مطلوباً لأنه يستجيب للمطالب الراضية. ويتقضي إخضاع طرق التصديق الخطائية والجملية للطريقة البرهانية مشروطاً على هذا النحو وحده الحقيقة. ومع ذلك يبدو أن الحق بالنسبة إلى الجمهور هو الشريعة عملاً وعلاً. وهو بالنسبة إلى الفلاسفة والحكماء علاً وعملاً مما يوحي بصورة غير مباشرة إلى أن هناك حقيقتين لا حقيقة واحدة. وهذا معنى قول ليون غوتيه: «إن ابن رشد عقلي مع أهل النظر

ولغير عقلي مع الجمهور» ويقول ابن رشد في القسم الأخير من كتاب فصل المقال: «إن الأمر الغالب دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن خصائص الظاهرين، واتخط عن تشييب المنكلمين، وثبه النواص على وجوب النظر الثام في أصل العقيدة»^(٢١) إن نحن أمام أربع مراتب: ١- التقليد ٢- الطريق الوسط ٣- تشييب للمنكلمين ٤- نظر النواص البرهاني والمطلوب عند ابن رشد الارتفاع عن التقليد والقضاء على التشييب، فلا يبقى سوى الطريق الوسط للجمهور والنظر العقلي للحكماء، ذلك في الابتكار الأساسية الرشدية المكشوفة المعروفة التي تمس إلى حد ما فكرة الحقيقة المزبوجة (حقيقة العقل- حقيقة الإيمان) التي تهتم بها الرشدية اللاتينية، وتحولت إلى أداة لأسطهاد الكنيسة لها.

كان ممثل الرشدية اللاتينية الأول سيجر البرابنتي الذي ولد على الأظف في عام ١٢٢٥، وتوفي قللاً في سجنه بين سنة ١٢٨١ أو ١٢٨٤. انتخب سيجر أستاذ أعماله ما بين الرسوم التشريعي الأول سنة ١٢٧٠ والرسوم التشريعي الثاني ١٢٧٧. ويبدو أنه غامر باريس هرباً، لكنه وقع في أيدي رجال البابا، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، ورفض أخرج فترة من حياته في أورفيتو الإيطالية المخر الشيطاني للبابا «لارتق الزمان حينما قتل على يد راعب قيل إنه مجنون قدم سيجر إلى باريس عام ١٢٧٩ حين ظهر للمرة الأولى مرة كمصنف في هيئة التدريس، وكان يمثل أرسطية قلقة دون اهتمام كبير باللاهوت والأرثوذكسية المسيحية. وحين ألف توما الأكويني كتابه «وحدة العقل ضد الرشديين» رد عليه سيجر بكتابه الصغير «مسائل النفس الناطقة»، ويعد مدونه المناظرة والسجال بين سيجر البرابنتي وتوما الأكويني الحادث الثقافي الأهم في القرن الثالث عشر. بدأ سيجر التدريس في جامعة باريس وقام مع بوليفس الدافياتي بنشر ما يسمى بالهرطقة الرشدية في الوسط الجامعي، وتتلخص أفكاره في أن لكل البشر خطلاً مشتركاً واحداً وقد يكون مكتوباً على نحو مختلف في كل مرة، وهذا العقل متحد بالقادة التي لها الأولوية، وهو متحد بصورة تامة، واللغوس فانية والعالم قديم وقابل للمعرفة، ورفض سيجر فكرة وجود عالم آخر وأعلن أن العالم والبشر يشطوران دون تدخل إلهي، ولايقدم لنا اللاهوت أية معرفة. وقد أعرب عن اعتقاده بأن الصلاة غير لازمة والكهنة ضال. وعلى الرغم من أن توما الأكويني قد امر بالشعاب إلى باريس لمناقشة سيجر فقد تومح تأثير هذا الأخير، واتخذ اشكالاً أكثر جنسية. وألف سيجر كتاباً بين فيه أن البرت الكبير وتوما الأكويني يفسران أرسطو لفهميراً خاطئاً. وشمة اعتراف بأنه كانت لسيجر الغلبة في مواجهته لتوما الأكويني الذي لم يستطع التعبير عما يريد قوله بلغة المفاهيم

الأرسطية، وحتى جليسون التوماسي يشير إلى غلبة سيجر وظفري في مساجلاته مع الأكوييني ويرجع هذا الأمر - كما يذكر - لسوء فهم لغة أرسطو ومناهجه الجديدة. لكن الخلاف لم يكن معرفياً فحسب، بل يطور مصالح اجتماعية مضطحة ومثل عليها متعارضة. ولقد تأثر بونتيوس الدالياني (١٩٨٤) بمسيو جيراباني، ودارله الفلسفية والسياسية للعادية للاكوييني. وقد استطاعت الكنيسة بتوجيه نهضة الحقيقة المزوجة إلى الرشدية اللاتينية التي كان يمثلها على الخصوص سيجر وبونتيوس القضاء على كل من يدور في خلدته تطبيق الخلاص وحتى العيش بين وساطة الكنيسة. ولم يكن المقصود من موقف الكنيسة العنيف نحض فكرة الحقيقة المزوجة كمسألة نظرية، بقدر ما كان يعني تعزيز دور الكنيسة في حياة المؤمنين وفي التصير والخلاص. فالمسألة الأساسية هي مسألة اتباع أسلوب في ممارسة الحياة يضمن الخلاص والتحرر. وهنا يتجلى بشكل رئيسي الفرق بين ماقدمته التوماسية وما قدمته الرشدية المطورة، وفي هذا المجال يمكننا القول إن المسألة الأساسية تدور على دور الكنيسة والوساطة الكهنوتية الدينية في تطبيق الخلاص بممارسة للحياة تخضع إلى تحقيق غاية الخطى الحياة الأرضية وتضمن السعادة الأخروية أي بعبارة أدق تحديد دور العقل وقواه أو الفرد الإنساني في تحقيق الاتصال بين الإنسان والعالم العلوي (الإلهي) أو بمعنى أحدث وأقل تعقيداً تحديد العلاقة بين وجود الإنسان ومعبوته. إن الانتقال من ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية والرشدية السياسية يمثل ثلاث مراحل في تطور الفكر. لم يكن لابن رشد بذاته دور إلا في المرحلة الأولى منها. ومعنى هذا الانتقال تحوُّر الإنسان بقواه الخاصة على هذه المراحل التي تعبر عنها التحولات في الحياة الفكرية الأخقة في التطور بحيث تبلغ في النهاية مرحلة تأسيس نظري لدوافع الحيوية السياسية المدنية، وتحقيق غاية النشاط السياسي والطمحي أي التحرر الإنساني الديني، أو تأمين شروط حياة واقعية تضمن بلوغ الوجود الإنساني مآبته الفعلية أو بولغ إنشاء الأفراد نظاماً من التنظيم الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية المناسبة التي تتفق مع الغايات التي رسموها كمعنى لحيلتهم. ولم يكن طرح مسألة الحقيقة المزوجة سوى مظهر خارجي يغطي وراءه الكنيسة ولقدرتها على البت في وسائل التصير الإنساني أو دور وحدة العقل في تحقيق الحرية والسعادة الواقعية، وذلك يتم بطرق الصلة بين وجود الإنسان ومعبوته وكما أنه بوسائل لا دخل للكنيسة فيها. فابن سينا يعد الصورة مبدأ الفردانية ويتابع حكمته الإشرافية في عالم يخلو من المؤسسة الدينية، التي تكفل كما نرى في المسيحية تحقيق السعادة والخلاص، بسلوك طريق التصوف الذي يضمن اتحاد الفرد بقوى طوية روحية يصبح معها درب الخلاص الروحي والسعادة مطروحة، لا بالاعتماد على مؤسسة

أوليات الشريعة بل بالاعتماد الذاتي الفردي على التقويل والتفويض من الظاهر إلى الباطن والالتفاف من الحقيقة الروحية القدسية والعالم الطوي. ولكن هذا طريق تصوف بالغ التكليف والأيدي عليه سوى عدد محدود من الزهاد والأثرياء والتعبديين العارفين المغتبطين. وقد ظل التصوف في الشرق شديد الانساع وطويل الفترة دون أن يمارس أي تأثير على مسألة تحديد أسباب انحدار الشرق وإخلفه وخسوفه وانحياز موقف منها ومواجهتها سياسياً. لقد أغنى التصوف عن التفكير في الانحدار الحضاري والتخلف وعن السياسة التي يمكن أن تواجه هذا الانحطاط الحضاري. وإذا نظر إلى توما الأكويني على أنه قدم للكنيسة خدمة جليلة بتأكيد دورها في المصير الإنساني. فتوما الأكويني يقول إن لكل فرد خطاً فعلاً دون أن يكون هذا العقل وروحياً مقارفاً، وإذا سقطت صلة الفرد المباشرة بالعالم الطوي الإلهي بكل الفردية استقلالها الروحي من جهة واستعدادها من جهة أخرى، وعندها تقوم الكنيسة بوصفها ما انقطع بواسطتها الروحية الكنسوتية.

وهكذا نفقد الكنيسة طريق الخلاص والتحرير. وإذا نفقد الكنيسة بوصفها المؤسسة الدينية العليا الصلة بين الوجود الفردي والاكتمال الإنساني الإلهي تحلق الفرد خلاصه وخيرته وسعادته ومباهيله. والمعبودية حسب الأكويني لا تكون إلا في المعالجة الشفعية أي في رؤية الله البهنية السعيدة التي لا تكون ممكنة إلا بواسطة الكنيسة في حياة ما بعد القبر. هنا تتضح لنا أبعاد انقلاب تفكري عالم معركة أيديولوجية شديدة بين مثالي الكنيسة بمن فيهم توما الأكويني وانحسار الرشدية اللاتينية أو الرشدية السياسية. أولئك الذين تحولوا الرشدية على أيديهم إلى قوة فكرية تؤمس في النهاية لا الاتصال الروحي، بل تنظيم التجمع وإعادة والاتصال الاجتماعي والاكتمال الإنساني أي تأسيس العقل المدني والحيوية السياسية الفاعلة في هذا الغرض وقد تحلق هذا التحول بالانتقال من التفكير الفلسفي إلى التفكير السياسي من الرشدية اللاتينية إلى الرشدية السياسية. وذلك بإجراء تحويل وتطوير على بعض المقدمات النظرية لفلسفة ابن رشد. ولم تكن الرشدية السياسية تامة سياسية فردية طويها ابن رشد ثبية لمعالجة اجتماعية، بل حركة قام بها الرشديون اللاتينيون. وهكذا كانت فلسفة ابن رشد الأرض أو القرية التي تحركت فوقها وانتشرت حركة الرشدية السياسية.

لقد ألف توما الأكويني كتابه «وحدة العقل ضد الرشديين» خطأً يعين الاعتبار أن مفهوم العقل الفعال كما شرحه الإسكندر الأفروديسي يشكل الخطر الأكبر على الكنيسة إذ يمثل فكرة النفس الكلية والعقل الواحد الخالد. وهذا اثر من آثار الاملاطونية المحدثة لا يتفق مع عقيدة مخلوق

الأشخاص وهي العقيدة ذات الأهمية المركزية في المسيحية. أما إذا كان العقل الفعال فريق ذلك فردياً كما يقول ثوما الاكويني فإن يكون بالإمكان تطبيق السعادة على الأرض بالبحث العلمي كما اعتقد ابن رشد، وهذا يتعارض مع النظام الإقطاعي وأيديولوجيته. ولذلك تقتضي ضمان الحياة الأخرى وظهور الأشخاص ورؤية الله النهائية (Ultima Felicitas) وهذه المسألة إن تلم إلا بتدخل الكنيسة كواسطة بين الله والإنسان. أما ما عناء سيجر البرابانتي بقوله بوحدة العقل التكلي وظهوره فمستند من أن ابن رشد واعتباره الاتصال بين الإنسان والعقل الفعال سعادة والتكامل إنسانياً يتم بالبحث في العلم الطبيعي في هذه الحياة الأرضية. ولكن كيف يتم البحث في هذه الحياة الأرضية لأمر غير العلم الطبيعي بما فيها علوم الاجتماع الإنساني والنشاط السياسي؟ هذا ما حاولت الرشدية السياسية الإجابة عنه.

يعتقد ابن رشد أن السعادة هي نتيجة الاتصال في هذه الحياة الدنيا بين العقل الهولاني والعقل الفعال الذي يتصف بدلالة شاملة، ويكون واحداً وكلياً، وهكذا يفتح سبيل المعرفة سبيل السعادة. أما كيف يكون التدخل خارجاً على الطبيعة فهذا ما حاولت الرشدية السياسية إيجابه.

رسم ثوما الاكويني دور الكنيسة ووساطتها في تحقيق الحياة الأبدية والخلد، وقد فوغل موفقه من قبل الكنيسة بتكريم وتكريم ظهوره فنيشاً عام ١٢٢٥، وبسي معلماً كنسياً في عام ١٢٦٧. وأعلن البابا ليو الثالث عشر القومانية فلسفة خاصة للكنيسة الكاثوليكية عام ١٨٧٩. وفي إسبانيا برزت القومانية في القرن السادس عشر والتسابع عشر كحركة معادية للإصلاح الديني وهي تحاول اليوم دمج الفكر الأرسطي بالفكر الحديث.

في الرسالة التهرمية التي أصدرها أسقف باريس عام ١٢٧٠ أدب سيجر البرابانتي وزميلة بونيفوس الدافاني وغيرهما بتهمة الرشدية. وبالدرجة الأولى بالقول بالحقيقة الزوجة وبعد هذا الشجب الأول شجب موقفهما في ٢١٩ مسألة عام ١٢٧٧ في الرسالة التهرمية الثانية. إن ثلث هذه القضايا كان يتضمن آراء الحادية.

ويمكن القول إن الشجب الذي انطوت عليه الرسائل التهرمية موضوعات نسبت إلى سيجر البرابانتي وبونيفوس الدافاني وغيرهما تغير عن تغيرات اجتماعية بدأت فيها الكنيسة تفلد تدريجياً سلطتها المطلقة بوصفها أيديولوجيا القرون الوسطى. لقد وضع الذين لدى فئات واسعة من السكان موضع تساؤل، وكان الشعب مغموراً باليؤس وبهزائم الحروب الصليبية، والسند الصراع بين الكنيسة والسلطان المدنية وانتشرت الانتفاضات الفلاحية والدينية، وظهرت

الخطافات الحادة بين تلك النهاية والبرجوازية، وهذه المجتمع بدايات التمركزات الفنية وكانت الإقطاعية على العموم في مرحلة انتقال من سيادة القنالة والبطانة والتزوق إلى مرحلة تكوين الأسم ومحاولات إنشاء الدول القومية بالاعتماد على توسيع الاقتصاد المحلي.

وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر حصل السجال الأكثر أهمية بين الفيلسوفين الأرستوطيني توما الأكويني وسيجور البرابانتني. وعكس هذا السجال جهودات المجتمع المتعارضة والثورات الاجتماعية الكبيرة. فسيجور يمثل الرشدية اللاتينية الأولى أبرز دور العقل الفعال المستقر عند كل البشر مما يكفل مساواة كل فئات الشعب. كما تبنى نظرية وحدة العقل الرشدية ذات الخصمونات الديمقراطية. وقد أظن وجهة نظره المتخالفة للكنيسة بربطه بين قدم العالم ووحدة العقل الفعال وإضافته طلباً تنويرياً عليها. إن وجود عقل فعال واحد لجميع الناس هو منطلق وهي ديمقراطي صحيح. لكن في المقابل رجع توما الأكويني ما يمكن أن نسميه القضية الأرستية. وطلب اعتماد الأرستية من قبل الكنيسة كفضيلة رسمية. لقد كشفت الرشدية اللاتينية عن العدا، الكندي الإقطاعي للفكر بزعمتها العثمانية التي اعتبرت تعبيراً عن معارضة السلطة الكنسية. وبينما يتعرض توماس في رسالته الشهيرة الشاسعة لصدالة الحقيقة المزوجة، حقيقة الكتاب المقدس وحقيقة العقل أو ما نسميه الديمقراطي، فإن الحقيقة التاريخية تقف عن التنوير الرشدي. لها كانت علاقة ابن رشد بها، وتضلل محاولة إيجاد مخرج لمعارض الإيمان والعقل. ويمكن للفلسفة أن تجد عبر ازواج الحقيقة واسطة أو مناسبة لبعض الإيمان. وهناك من يقول إن ثمة حقائق تبدو متعارضة كمعارضة يجب أن يتاح المجال للتفكير الحر فيها، لكن الكنيسة تعلن أن الأقوال البتيدة المعروفة يجب أن تبقى محصورة في نواتر مغلفة لكن ما هي حدود استقلال الفلسفة بوصفها علماً مستقلاً عن الإيمان؟ إن سيجور وبيترس قد حذرا بالقولهما الدينامية الفكرية والاجتماعية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويمكننا هنا التعميل على التخطات الرائعة والآنية في تاريخ الفكر وعلى تدخلها. فالاستقلال الفكري يفترض التنوير بالنمو الفكري اللاحق. ويستلزم الحد مسألة التنوير والعلمة بعين الاعتبار. إن الآراء الدافئة تثبت الآن أنه ليس شدة اتفاق بين الإيمان والعلم، وتستغل هذه المسألة قائمة في مجال التطوير الفكري عموماً. لقد اغتصبت الرشدية اللاتينية بعلم الطبيعة الحديث ولم يتراجع سيجور عن رشديته. وفر الطلاب الرشديون اللاتينيون من باريس إلى إيطاليا وإنجلترا وإسبانيا وألمانيا. وأجبت الكنيسة اسم سيجور وأخذت أصاله. وفي عام ١٩٢٢ اكتشف الباحث مارتن غرايمان الألماني في مكتبة ميونيخ أعمالاً كثيرة لسيجور تعادل عشرة المصعاف ما كان له، ثم ظهرت له أعمال أخرى. إلا أن الكنيسة الكاثوليكية

استولت على شروح وأعمال سيجر الفلسفية المكتشفة في مكتبة ميونيخ ومنعت نشرها أو أخفيت منذ أن عرفت آراؤه المعادية للكنيسة. كما ظهرت فيما بعد محاولات في الكنيسة لجعله مؤمناً مستقيم الراي والنظر إليه بصورة أساسية على هذا النحو. ويقال إن ما جاء في مخطوطة قطعها لثيئاقيزيقا، التي كتبها بين عام ١٢٧٢ و١٢٧١ تدل - كما يقال - على تقرب من آراء نوما الاكويني. ولكنه يذكر فيها أيضاً أن الصور تنشأ في المادة والعقل الفعال يقوم كالصور خارج المادة والنفس لمضي ولقبي بفناء الجسد. وما أن كل إنسان يشارك في العقل الفعال فليست المعرفة نعمة أو لطفاً بالأفراد إذ هي في متناول الجميع.

لقد أصبحت نظرية الحقيقة المزدوجة نظرة جديدة إلى العالم نظم البدج. ولا توفر وسيلة لإضعاف خصوصيتها ولا سبها كهفوت الكنيسة، وهي وسيلة لمواجهة الأيديولوجيا القديمة الكنيسة السائدة. يمتلك مخطوطة أدوات الحجاج الفلسفي والفاهيم الأشد تعقيداً، وهي تضم كل ظاهرات الطبيعة وتضع الإنسان في مركز الاهتمام، وتتسطر من الأسرار القدسة. وتسجد الطبيعة والإنسان وتقدم اليقين بالانكار الفاعلة في النظرية الجديدة. والآراء الناطقة الجديدة التي ضجيت وحرمت عام ١٢٧٠ و١٢٧٧ يمكن إيجاد أصولها في أعمال سيجر البرابانتي وبونتيوس الدافاني. ويشير بعض الباحثين إلى أن أول رئيسي كتابي العقل الفعال يقل في أهمية الفرق بين الحقيقتين. لكن بونتيوس الدافاني يبرز الفرق والفرقة يظل قريباً من الحقيقة إذ أنه يدعو للأخذ بالحقيقة العقلية فحسب.

ويذكر الباحث الألماني ميخائيل شمماوس أن الرشديون مثل سيجر وبونتيوس وريشتون وغيرهم يمثلون إنكباء. وحرثون لعلم مصادر اللاهوت والمسيحية والكنيسة. إن هؤلاء العلماء المعادين لللاهوت في كلية الفنون في باريس الذين أسموا علوم الطبيعة والفروع التكنيكية يملكون إحساساً قوياً بالسير الفعلي إلى جانب الاتجاه الأرسطي. ويمبرون عن ميل تاريخي لتسمية المعرفة العلمية الجديدة فكل جهد لتخطي المثالية كان يمثل تجاهاً يصب في العملية التاريخية الساعية لاثبات عالم جديد. وهذا يدل على أن ثمة حركة فلسفية واسعة في باريس دخلت بعض مسألة العلاقة بين حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة الحقة.

والواقع أن نزعة سيجر البرابانتي قد وجدت توطئاً لاحقاً في حركة التنوير الأوروبي. فقد استيق منظور باريس بتصوراتهم انكاراً لم تلخص كتاباً حتى القرن العشرين. وهذا معنى سعي سيجر لسجل مفتوح مع أيديولوجيا العصر، ومعنى معانته على تجده الدائم وطراوته التي

لاتزول. إن تحول الرشدية اللاتينية إلى فكر وأدعة العالم الجديد قد كشفت حدود القول بأن اللاهوت والدين قد أصغرا حكيمهما على وضع العالم والبشر ومصيرهما. ففي فترة توديع العالم القروسطي ظهرت نزعة إنسانية تعتمد على ذاتها، إن البشرية إذاً، عالم جديد وجماعة جديدة وفردية جديدة. إنها تشر لا يقدم الوجودية لمصعب، بل يقدم شيء إنساني جديد لم يكشف سره بعد. ترك بونيفوس شروحاً لما يعد الطبيعة عند أرسطو. وكتاباً حول ضم العالم وكتاباً آخر حول «الظهور الأسمى». والظهور الأسمى هو مجال التفضيلة الإنسانية في هذه الدنيا. والعقل هو الشيء الإلهي لدى البشر وفيه تعدد النشاطات العقلية والنظرية. وهو يؤكد ذاته في أعمال العدالة والسلوك الأخلاقي. ومن هذه الأعمال تنشأ السعادة الإنسانية. وينبغي أن تفضح أعمال الإنسان للمشروع الذي يتصرف على ضوء الأبطال الإنسانية والعدالة. وهذه تمكن الإنسان بما لديه من عقل مدني وحقوق مدنية من ممارسة الفضائل. إن الحياة السعيدة تغدو ممكنة بفضل الجهد الفعلي من أجلها. ويعتقد بونيفوس وميجور نظرية عن الإنسان مستمدة من الرشدية. اتفاق كان الإنسان، كما هي الحال اليوم، يفت بين القديم والجديد، فوما الأكوييني يمثل الطيف الذي شسده الكنيسة ومطاطها الدينية، والأطوار وميجور يمثل الرشدية اللاتينية التي تجسد صعود عالم جديد يفسح فيه المجال للديمقراطية والعدالة، وللأنطاعية وتفتح الحركة الشعبية والديمقراطية والبرجوازية. ومن أجل انتصار الجديد يرتبط العقل حسب ابن رشد وميجور بالديناميكية الاجتماعية المحرك للتاريخ الفكري والاجتماعي والمحرك لاستقبال المجتمع الشيء. وهذا لا يتعارض مع الإبقاء على استقلال العالم والتنسك بالنزعة الاسمية التي تمكن من استبعاد كل أشياء الطبيعة علمياً ومن فهم العقل الفعال فهماً ديمقراطياً. يتابع ميجور البرابنتي مخالف الأكوييني خط ابن رشد في تنقية أرسطو من العناصر المثالية المضافة. إن الرشدية اللاتينية مثل نزعة إنسانية تؤكد إثبات الإنسان لذاته وأعضائه على ذاته وتوزع العاصم الاجتماعي في تقرير مصيره. إمكانية العقل في هذا الدور الاجتماعي توجب السلوك التنويري مع الفكر الإنساني. وتشير إلى النتائج الممكنة هنا. إن ميجور يمتلك تصوراً يكشف به العالم مبدعاً، وإن ظل العالم حافلاً بالجهول فهناك بدايات لزيد من المعرفة. والرشدية اللاتينية هي حركة نهضة مبكرة أزالت الإعتان والطبقة الدينية. الإنسان يستعيد في فكره وفي نفسه عبر تطبيق أهدافه في العالم. أما الإبقاء على الخيبة الدينية من جراء لا نهائية الوجود والأوهية من جهة. ونهاية الإنسان من جهة أخرى فيمثل نقصاً في أمل الخلاص والتحرر. إن التناقض بين اللانهائي والنهائي في الإنسان

ليس عبثاً على الوصي بل منطلق الشعور بالتصحر من القيود، وهو إذ يلوح في النظرة الفروسطية إلى العالم تضغطه النزعة الإنسانية في الرشدية اللاتينية التي تعلن فيما تعلن المثل الأعلى للعلم والثقافة.

إن نزعة سيجر وشبانه تمهيد للإصلاح الجذري وللتغلب الكبير في علوم الطبيعة والتقنية. فالعقل والفكر ينتهيان إلى الإنسان، وسيجر يناقش هذا الأمر فلسفياً وجددياً ويحيل في لحظات قليلة إلى الإيمان. إن اسمي ما يملك الإنسان عند سيجر هو عقله. وفي حديثه عن العقل يدعو الناس إلى التعلم والعلم. فالحياة من دون علم تعني الموت. وهذا هو ما يجمع بالدرجة الأولى سيجر وابن رشد: إعلاء شأن العلم. في أول الزمان كانت المشكلة الكبرى الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان ومجتمعه وحياته الفنية.

ابن رشد ومشكلة العقل: رشدية العلم ورشدية السياسة: لم يظف ابن رشد أن اتحاد العقل الهيرلاني الإنساني بالعقل الفعال هو على غرار اتحاد المادة بالصورة. ولكن كيف يكون هنا فعلياً اتصال الإنسان بالعقل الفعال وكيف يكون العقل للعرفاء العلماء؟ إن المعرفة في بدايتها حسية ومنها ليرتقي بنشاطها الذهني إلى **المعقولات** وهي الكليات التي نعتبر حتى الآن فاسدة. عطية المعرفة أو العقل تتم حسية ابن رشد بقوة العقل وهي قوة غير الحس والخيال. والعلم هو علم الأشياء الجزئية بالكلي، وأنهم إن تعرفوا أن الكليات بالقوة في الأشخاص تصير إلى كليات معقولة في الذهن. وعلى كل حال يمثل الكلي ما تعبر عنه بكلمة المعقول الأزلي. والنفس إن تتحد بالبدن تكتسب كمالها بهذا الاتحاد. وهي متحدة به اتحاداً جوهرياً، ولها من حيث هي نفس ناطقة أو عاقلة الكلي أو المعقول الأزلي ضروب من البقاء. وفي كتاب شرح النفس الكبير اقترح ابن الرشدية تأكيد على وجود عقل واحد مشترك لجميع البشر، وهو ما يعادل النفس الكلية في الأفلوطينية. وعلى فناء النفس الفردية واستحالة اتحاد الجسدي. وقد دافعت الرشدية اللاتينية بقوة عن هذه الأفكار وحرقت بها. وقد اعتقد ابن رشد مثل سائر الأرسطيين أن في العقل قوتين: قوة تنتزع المعقولات من الحسوسات وتجردها من لواحق الهيرلاني وهي ما يعرف بالعقل الفعال وهو كمال القوة الأخرى التي تقبل هذه المعقولات وهي العقل الهيرلاني. ونحن إذ نعقل العقل الفعال أو العقل المفارقة يحصل لنا معقول أزلي. وبين الإسكندر الأفندي أن ما يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفعال متصلاً بها. ولكن كيف يكون المعقول الأزلي تارة بالقوة في العقل الهيرلاني وتارة بالفعل في العقل الفعال؟ هذه المسألة استدفع ابن رشد للبحث عن حلول يوفق فيها

بين أرتية العلوم ونظرية القوة والفعل. وعلى كل حال فإن ابن رشد بنشيط بوجود معقولات أرتية، ويؤيده بعد ذلك بأن من يجعل هذه المعقولات أرتية يلزمه أنها ليس لها هيولى وأن العقل الهيولاني هو الاستعداد الذي به نراه هذه المعقولات. ويمكننا القول إن الاستعداد = العقل الهيولاني - حادث والمعقولات أرتية. لكن ابن رشد يفرض أن العقل الهيولاني أرتي والمعقولات أرتية فهو يقول إن العقل الفعال هو جزء من النفس. هو شيئاً من جهة وأرتي من جهة أخرى. وأن العقل الإنساني الهيولاني هو عقل النوع الإنساني وهو قوة على الفعل تشبه نحو العقل الفعلي. والعقل الفعال هو الذي ينقل العقل الهيولاني عندما يتصل به هذا من وضع الاستعداد إلى حالة إبراز المعقولات. وهكذا العقل الهيولاني الطارفة ويحصل لنا كما ذكرنا سابقاً معقول أرتي. والعقل الهيولاني إذ ينتج نحو العقل الفعال ليعقله وهو عقل بالملكة. واتحاد العقلين الهيولاني والفعال الذي نحو به عقلنا والعقول شيئاً واحداً في عملية التفكير هو معادلة عليا على الأرض. العقل الهيولاني يتوجه بنشاط وحساسية إلى العقل الفعال فيجذبه هذا الجاذب السعادة بلهام المعرفة العلمية. وعندما تتخطى المعرفة العلمية الطبيعية. العلم الطبيعي، وتنتج إلى الاجتماع الإنساني وحياته الحية يتكون كما حدث في أرتية ما يسمى الرشدية السياسية والاقتصاد يمكن الحديث فلسفياً عن الرشدية السياسية بين ابن رشد أن العقل الهيولاني هو القوة على استقبال ما حياها الأشياء. وإطرائها القانوني، واتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال يتم برعاية العلوم والانتقال من علم إلى علم فيفقد العقل الهيولاني خالداً أرتياً إذ نحصل لنا به معقولات أرتية. وفي كتاب الشرح الطويل لكتاب النفس الثلاثيني مابشر إلى أن العقل الهيولاني والعقل الفعال شيء واحد والنفس ملقى هذين الصبيين الطفولين. إن اتحاد العقلين الهيولاني والفعال يمكننا من القيام بممارسة نشاط فكري عال. ربما أن قوة الاستعداد تؤثر على مقدار الاتصال فإن اختلاف البشر في المعرفة والسلوك وهو قابلاً للتفسير. وابن رشد يوافق الأسكندر الأفروديسي على القول بمبدأ العقل الفارق. لكنه يرفض أن يكون العقل الهيولاني استعداداً مرتبطاً بالجسد والبنية العضوية. وأنه يشمل بالشمس حال الجسد. إن الإنسان أكثر من مجرد فرد طبيعي فسد. ويرفض ابن رشد الإلحادية الأفروديسية التي تنظر إلى الإنسان ككائن طبيعي فحسب فهو يشير إلى أنه لا يزال محافظاً على النزعة الدينية - الإلهية التي تعبر عن نفسها هنا باستقلال العقل البشري الهيولاني من البنية العضوية وأرتيته وأرتية العلم الإنساني. لكن الأهل هذا استمولوجيا على أن البعد الاجتماعي والعقل الاجتماعي والكل الاجتماعي والحيالة الدينية عموماً هي أمور تتخطى العقل

الهيولاني. مثل الفرد والبنية العضوية المرتبطة بالاستعدادات لتقبل المعقولات؟ وماذا يمكن أن نفهم من قول مون سكوت (١٦٦٤ - ١٦٠٨) إن العقل الفعال ليس جوهرًا متطرفًا إلهيًا خالصًا سوى أن هذا العقل الفعال هو الجانب الاجتماعي فيه. وأنه ليس سوى العقل المعنى والمجتمع وبالتالي فإن الاتصال الروحي ليس سوى علاقة الفرد. بالعقل الفعال بالصفة الاجتماعية فيه أي بالمهنية والمجتمع المعنى. إن كل هذا يعبر إبتسولوجيا عن غياب علوم الإنسان في ذلك الحين، وعن الإجابة ما قبل العلمية على المشكلات التي تولدها الحياة السياسية والاجتماعية في ذلك الزمن. لقد أراد ابن رشد أن يقول ما معناه في لغتنا الحديثة: «المعاد من العقل الفعال هو مهنته». أو وحدة التكوين النفسي لدى جميع بني الإنسان. وهكذا أصبح العقل الفعال يشير إلى التوزيع المتساوي للعقل بين أفراد البشر. أما الفروق في العقل فترجع إلى أمور عارضة^(١٢). وهذا هو معنى التأسيس النظري لاتصال الفرد والمجموعة. إن الاتصال بالعقل الفعال يتم في الحياة الأرضية كاتصال إنساني. فالعقل الفعال باتحاده مع الإنسان يمثل طاقة كل إنسان في النشاط العقلي وهي طاقة خالصة منفصلة عن الجسم لكنها متصلة بالذات الخالصة. فبنظرية العقل الفعال تتضمن الأفراد بقوة الفكر الإنساني، وقوة كل الناس على امتلاك الفكر. فبالعقل الفعال نشط قدرات النفس الطبيعية، الخالصة والخلصة والمرتبة. ويمكن القول إن الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال يمر بمرحلتين: الأولى تتركز الرغبة في البحث العلمي الطبيعي، والثانية يبلغ فيها الفكر كماله ويرتد ماهية العقل الفعال الذي يولد الصور العقلية. ويسمى ابن رشد العقل الهيولاني الكمال الأول للإنسان والعقل النظري. والعقل الهيولاني والعقل الفعال يتوحدان في الحقيقة مرتجتين في عقل واحد وهما خالدان وفاسدان بلان واحد. وهما يستوحيان الصور الهيولانية للأشياء والصور المجردة للتصورات التي تعبر عن ماهية الأشياء. وبهذا المعنى يوافق عقل الإنسان وحدة ويكون مستقلا عن الأفراد وبالأد كالفرد. فاتحاد العقل والمادة لا ينحصر في الفرد بل ينطوئ إلى الوجود الاجتماعي وهو يعني إلغاء التجزؤ في النفوس. وهذا يفسر نقد ابن رشد للمعتكفين. ويناقش فإن شئتوبن جيلسون في مسألة ماهية وحدة العقل عند ابن رشد، ويبين أن العقل واحد في جميع الأفراد ومتعدد بتعدد الاستعدادات المختلفة لديهم. وشبه الفرق بين العقل الهيولاني والعقل الفعال بالفرق بين الأحكام التحليلية والتركيبية عند كانط ويتساءل ابن رشد: هل من الممكن أن يتركز العقل المجردات وهو مقبوس بالمادة، بالهيول، بالجسم فيبين أن العقل الهيولاني الإنساني أو العقل بالثقة يتجه في كل الأحوال نحو العقل الفعال فيتعقله

ويحصل الاتصال، ويغدو العقل الفعال حقلاً مستقداً. إن الاتصال كمال إلهي للإنسان، والقوة على هذا الكمال هي العقل الهولاني وهو إلهي واحد. فإذا صار العقل الهولاني فعلاً بدراسة الأشياء الهولانية التي هي الأنفس لنفكيرنا يعني الفرد ذاته. لكن ما هو متعال على الأفراد ليس شأناً إلهياً بالضرورة بل يمكن أن يكون شأناً اجتماعياً سياسياً عاماً. وهذا ما يعطي النزعة الإنسانية تعبيرها الاسمى ويناقش ابن رشد أزلية العقل الهولاني فيقول ما معناه إذا كان العقل الهولاني استعداداً لتقبل الصور فهو يحتاج إلى ما يجعل الاستعداد ميلاً لتقبل المعطولات. والمعطولات مرتبطة بموضوع إلهي هو بمثابة المادة الأولى للصور، وبموضوع كائن فاسد هو الصور الخيالية. وبهذا الاستعداد في الصور الخيالية لتقبل المعطولات قبولاً غير مخاطب للصور الخيالية⁽³⁷⁾ يختلف الإنسان عن الحيوان. وقد سبق لتمامسطينوس أن جعل العقل الهولاني أزلياً⁽³⁸⁾ كما فعل ابن رشد فيما بعد. فالعقل الهولاني بوصفه استعداداً لتقبل المعطولات الأزلية، يسميته إلى المعطولات كمناسبة الهولاني إلى الصور. ويقول ابن رشد أن يقدم أيضاً مسألة الاتصال منطقاً من أن العقل الهولاني يستطيع أن يتفرع الصور الفارقة وهي المعطولات النظرية التي لا تستند إلى الصور الخيالية ولا تتطورها إلا بالنسبة التي يربطها بين المعطولات الهولانية والمعطولات الفارقة لمجرد اشترك المعطولات الهولانية وتطورها هو الكمال الأخير للإنسان⁽³⁹⁾ وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترونها الصوفية وبين أنهم لم يصلوها، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العظم النظرية⁽⁴⁰⁾ وفي تفسير التوحيد، لأن حاجة الذي أراد به ضبط أفعال البشر لتحقيق السعادة لا يتيسر الاتصال إلا باعتزال الهيئة الاجتماعية وتركيز الفرد على ذاته والتحكم بشهواته وتحوله إلى سيد نفسه، وإذا انقطع الإنسان عن المجتمع وزدائه وعوائقه ويتوكل في عزلة وتوحده بالعلم والنظر العقلي والفضائل، ويسيطرة الروية في الاتصال على النفس الحيوانية، ويتوفر العدالة وتحقيق الاتصال والارتقاء إلى مرتبة العقل المستقداً والعقل الفعال. وتتوفر شروط إقامة الدنيا الفاضلة على صورة الدولة التي أرسنت في أذهان جماعة عاقلة - وقد تكون صغيرة - من لتوحيدهم فالسعداء الذين يتوفر لهم هذا الاتصال هم الذين ينهضي بهم الأمر إلى تصور واحد بالعدد من جميع الجهات، تغلب فيه القوة الناطقة والعدالة، وإلى معقول واحد مهما تكررت أشخاصهم ويحصل العقل بذلك على كماله الأخير. ومن هنا إبراز ابن حاجة لأهمية الصلة بالمعطولات النظرية والعدلية والصور الفارقة والخيالية في مسار التروفي إلى الكمال وإبرازه أخيراً لوحدة العقل. وهكذا يغير الاتصال بالعقل الفعال بربوية تخيوية (إن

صح التعبير) سبيلاً للإصلاح الاجتماعي ولإقامة دولة عادلة جديدة على غرار النموذج الأصغر الذي كان عند جماعة المتوحدين في البداية.

يرى ابن رشد في شرح كتاب النفس الطويل أن الوسط ينظر إلى العقل الفعال كالصورة في العقل الهولائي. أنه يفعل الطولات التي يتقبلها العقل الهولائي... وإذا اتصل العقل بالملكة بالعقل الهولائي يكون فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره. ولذلك أمكن أن يكون شيء أراني يفعل ما هو كائن فاسد. ويكون إذا برى هذا العقل من القوة عاقلين به من حيث فعله جوهره. وهي السماعة القصوى^(١١). فإذلية العلم قائمة في أرالية العقل الفعال والعقل بالملكة. والعقل الهولائي هو مكان العقل بالملكة وهو بلغتنا الراصة نشاط العالم الذي تستخدم معارفه. وفعل العقل بالملكة غير جوهره الهائي الذي يشير هذا إلى القسط الموضوعي الثابت في المعرفة الإنسانية. فبالعقل العالم بمقتضى العلم أمكن إن أن يفعل شيء أراني ما هو كائن فان. وإذا تشدد العقل بالملكة (أي العالم بما يملكه من معارف) بالعقل الفعال الذي يحتوي الحقيقة العلمية القائمة بتعريف العقل بالملكة عن القوة عند بلوغ الكمال الإنساني. ويصبح العقل بالملكة والعقل الفعال واحداً. وتكون سعادة الإنسان في وحدة العقل بالملكة والعقل الفعال أي في الاكتشاف العلمي الصحيح. ويشرح ابن رشد طريق الإسكندر الأفروديسي في الاتصال بفعل العقل بالملكة. هو توسط بين الموجودات الهولائية وبين العقل الفعال فهو من جهة الموجودات بوجوده (تتوقف من الوجود الهولائي. ومن جهة العقل الفعال بوجوده. أنفص من وجوده الثام الذي ليس فيه قوة أصلاً^(١٢). وهذا العقل بالملكة عند الإسكندر الأفروديسي هو وظيفة من وظائف العقل الهولائي. ويصبح هذا القول إن نظرية العقل الرشدية هي بالأساس نظرية ثبات وأرالية العلوم النظرية. وهي نظرية قوية الصلة بمطولية العالم والافراد القانوني والحتمية في الطبيعة. ولا يوجد العقل الفائق عند ابن رشد إلا في الافراد والأشخاص. وبه تشير إلى العلم الصحيح الثابت في تعاقب الأجيال فهو بهذا المعنى علم النوع الإنساني. ونحن قال الأفروديسي بفساد العقل الهولائي كان يريد أن يثبت أن النشاط العقلي غير منفصل عن حركة الجسد وبنية وتكوينه العضوي. وكان يريد بهذا أن يبدد نظرية خلود النفس على أساس أن العقل الفعال غير إنساني. قوة إلهية داخلية في صلابة العقل والعقل الهولائي الإنساني وسيلة العقل الفعال المنزلة من عل. وإسقاط عنصر إلهي في المعرفة يكشف عدم وجود دور خالص استثنائي للفرد. وقد اقترب هذا ابن رشد من مولف تامسبتيوس وحاول التوفيق بينه وبين الأفروديسي والطروج بنظرية جديدة عن العقل. كان تامسبتيوس يعتقد أن

أرسطو قال بأولية العقل الهولاتي مثل العقل الفعال. «العقل الفعال هو نحن جميعاً ومع ذلك
أزلي ومفارق لأن في الإنسانية شيئاً باقياً أزلياً ويذكر ابن رشد في مخطوطة الشرح المتوسط
للنفس - نسخة باريس - «إن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهولائية كما يقول
الإسكندر وهو من جهة جوهر مفارق ملتصق بهذا الاستعداد، أعني أن هذا الاستعداد الموجود في
الإنسان هو شيء، لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان لا إن هذا الاستعداد موجود
في طبيعة هذا المفارق... ولا هو استعداد محض كما زعم الإسكندر، ومما يدل على أنه ليس
استعداداً محضاً أننا نجد العقل الهولاتي يدرك هذا الاستعداد خلواً من الصور ويدرك الصور،
وكذلك استكن أن العقل الإعدام أعني من جهة إدراكه ذاته خلواً من الصور. وإذا كان ذلك كذلك
فالعقل، الدرك لهذا الاستعداد والصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعداد، فقد تبين إذن أن
العقل الهولاتي شيء مركب من الاستعداد الموجود فيها، ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من
جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل
بهذا الاستعداد، وهذا العقل هو بعينه **العقل الفعال** ويوجد في النفس هنا فعلان أحدهما فعل
المعقولات والأخر قبولها، فليس من جهة فعل المعقولات يتصل العقل من جهة قبولها إياها يسمى
متفعلاً (الهولاتي) وهو في تلك شيء واحد والجوهر الذي فيه هذا الاستعداد هو الإنسان⁽¹⁾
وفي اعتقاده أن «العقل الفعال... إذا فارق البدن فور مائته بالضرورة» وهو يتصل بالمعقولات التي
ها هنا عند انضمامه إلى العقل الهولاتي... وهو إذا اتصل هنا عقل المعقولات التي ها هنا وإذا
فارقها عقل ذاته⁽²⁾. يتضح لنا مما تقدم جهد ابن رشد المستمر لجعل عملية العقل إنسانية بعد
أن كانت إلهية - إنسانية وذلك من خلال إبراز دور العقل الإنساني الهولاتي، وهذا يتفق مع
اتجاه التطور الذي تكرس في عصر النهضة، والنزعة الإنسانية التي ميزته. ولا يوجد حتى الآن
إيضاح نهائي حول ما يشاع بأن شرح كتاب النفس الذي ترجمه ميخائيل الاسكوتلاندي إلى
اللاتينية سنة ١٢٢٧ ينطوي على إضافات زائدة على الأصل العربي، طالما أننا لم نعتبر حتى الآن
على الأصل العربي بعد. ولتكون فكرة أوضح حول ابن رشد في مسألة الاتصال ووحدة العقل
تحاول الاستعانة أيضاً بالرسالة الشهيرة «هل يتصل بالعقل الهولاتي العقل الفعال وهو ملتصق
بالجسم» لعبد الله ابن ابن رشد التي لديها تحقيق (لشفرة) نسخة عنها تعود لسنة ٦٢٧ هجرية
ببرجiate، يميز عبد الله ابن ابن رشد بين ثلاثة طرق في تحقيق الاتصال. الطريق الأول هو طريق
الإسكندر الذي بعد العقل بالملكة حالة من حالات العقل الهولاتي. وطريق هنا بين ثلاثة عقول:

العقل بالملكة (وهو العلم النظري)، والعقل الهيرولاني الذي يتطوع إلى العقل الفعال، والعقل الثاني هو عقل بالفعل أي أنه عقل فعال. والطريق الثاني هو طريق تامسبديوس الذي يقول إن العقل الفعال متصل بالإنسان وهو يشرح العقولات من القوة إلى الفعل. والعقل الهيرولاني هو عقل بالقوة يستكن به العقل بالملكة. وبالعقل بالملكة يتم الاتصال بين الهيرولاني والفعال. والعقل بالملكة هو العقل الفعال الأول. والعقل الفعال هو كالصورة ويعقل فيه الإنسان متى شاء. وهذا العقل يتأرق بعقل ذاته ويعقل معقولات العقل الهيرولاني. والطريق الثالث هو طريق اشلقه ابن رشد باستخدام مبدأ القوة والفعل لفهم عملية التمعقل والمعرفة بحيث ينفذ العقل الهيرولاني وهو عقل بالقوة قوة على العقل الفعال. وهكذا يؤسس ابن رشد عن طريق استخدام مصطلح / القوة على / وحدة العقل باحضار العقل لثنائية القوة والفعل. فالعقل الهيرولاني بوصفه قوة على العقل الفعال يكتمل بالعقل الفعال. ويلتصم هكذا العقل الفعال. وبالاتصال بصير العقل الفعال عقلاً مستقلاً. أما العقل بالملكة (العلوم النظرية) فهو حالة لعقل الهيرولاني عند الإسكندر كما سبق ذكره. وليس اتصالاً بالعقل الفعال شيئاً غير أن نذكر **بالعقل شيئاً مبرداً بالكتابة**. مثل ما نذكره بالحس⁽¹¹⁾. ويوافق ابن رشد تامسبديوس الذي كان يقول **بالعقل العقل** يكتب ما يكتب. على قوله - إن العقل الهيرولاني يعقل المفارقة⁽¹²⁾ - ويتطوأت على العقل الفعال يصبح به خالداً أزلياً فالعقل الهيرولاني أزلي كما أن طموح الإنسان إلى المعرفة يجعل العقل الهيرولاني طاقة فعلية فاعلة أزلية. إن العلم الإنساني والطموح إلى المعرفة أزلي والعقل الفعال إذ يدركه الإنسان باكتماله له يسمى العقل المستفاد. وبه يكتسب الإنسان الصفات العلمية النظرية الجديدة. وهو ما كان العقل الهيرولاني الأول قوة عليه. فلعقل الهيرولاني إذن قدرة على المعرفة الإيجابية الحقيقية. وعلى تعقل العقولات الأزلية. وطريق المعرفة النظرية لا نهاية له، وكلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى حتى ترقى من كمال إلى كمال⁽¹³⁾. بهذا الجهد العلمي المتواصل على درب اكتشاف الحقائق العلمية بالنظر العقلي البرهاني يتم الاتصال وتتمثل لنا السعادة. فما انظم أن يعول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول الكمال. ومن الواجب أن يكون كل ما هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخدمته⁽¹⁴⁾ ويبدو أن إبراز ابن رشد لأهمية العلوم ودورها في تحصيل السعادة لم يدمع بهتم كفاية بشكل واضح واشمل بعلاقة العقل الفردي بعقل النوع الإنساني، وبكلمة أخرى علاقة الفرد بالجماعة في مجالات لا يكون للبحث العلمي الدور الأساسي فيها. بوصف العقل الثاني والجماع المنفي اكتمالاً للفرد والعقل الفردي.

وهذا ما وجد تعبيراً عنه في أوروبا وهو ما تحقق فعلاً فيما بعد بتحول الرشدية اللاتينية إلى رشدية سياسية. والفكرة الشائعة في كتاب شرح النفس الكبير تنص على أن العقل الهولاتي واحد لجميع البشر. ومن المفهوم أن العقل الفعال مقتصر من دون العقل الهولاتي إلى الوجود الحق. فإذا كانت المادة منطقية على صورها فالعقل الهولاتي ينطوي على العقل الفعال الذي أعاد طغلاً إنسانياً تاماً. وإذا كان العقل الهولاتي البشري هو القدرة المشتركة عند كل الناس على التفكير والتعلل التي تصبح عند اكتمالها بفضل القوة الطبيعية وقوة التطويل والجهود النظرية المختلفة طغلاً فعلاً. فبلي معنى يصبح النشاط السياسي تعبيراً عن اكتمال علاقة العقل الهولاتي بالعقل الفعال. وإذا يمكن أن ينسحب على دالة العقل الفعال من فعاليات إنسانية تتخطى حدود العقل الفردي الهولاتي البشري؟

إن التحول الذي تم من الرشدية اللاتينية إلى الرشدية السياسية يمكن أن يكون سيناريو أول لمركبة تنطلق من مجال العلم والنظر إلى مجال الحياة والاجتماع والمدينة والمجتمع عموماً. إن تطور نظرية ابن رشد في العقل قد طبع علاقة العلم النظري الأزلي (ما تعقل منه وما هو قيد التعلل) بالعقل الهولاتي والفعل بالقدرة والعقل الفعال. ونحن نرى له أن الإنسان ليس مجرد وعاء يتلقى من عل معقولات تنتقل بتزائها في الذهن الإنساني. بل إنه يمتلك طموحاً حقيقياً إلى المعرفة الصحيحة. وفيه القدرة على تحصيلها وعلى بلوغ الحقيقة. حيث أن حال إلى إيمار إيجابية العقل الهولاتي. وبهذا كرس طموح البشر إلى المعرفة والعلم والعمل السديد على هدفهما. مؤكداً وجود حقيقة عظمى أرثى من الوجود الطبيعي وإن كانت متضمنة فيه. إن السؤال يلخص بما يلي: هل يقتصر وجود الحقيقة على العلم. أم أنه يشمل حقيقة الوجود الإنساني برمته؟ إن الرشدية السياسية قد حاولت الإجابة - بالاستناد إلى الفلسفة الرشدية وحاجات العصر - عن هذا السؤال. والفلسفة الرشدية قدمت التأسيس العقلي لكل فاعلية بشرية حقيقية، لكل حقيقة إنسانية. يقول ابن رشد في الشرح المتوسط للنفس: «إن النفس هي على نحو ما الوجودات» ووجود الصور خارج النفس هو من نوع الوجود الثابت الذي يسمى ملكة. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان من تصور مجزأ صارت نفسه مجزأة⁽¹⁴⁾ والمجتمع خارج النفس صورة تستكمل بها النفس (الفرد) وجوداً ثابتاً لا يصبح لجامعه. وهو يتصل بالفرد كحالة محنة للعقل الفعال. كمعرفة وتعلل متحول إلى ممارسة وتشاط عقلي. ويمكننا أن نتصور الوعي الهائل الذي أحدثته نظرية العقل عند ابن رشد بعد أن نقلت إلى اللاتينية.

كان الفلاسفة العرب يعتقدون قبل ابن رشد أن العقل الفعال الإلهي هو الذي يفيض على العقل الإنساني (الهيولاني) (العقل الفعال هو واجب الوجود عند ابن سينا). وقد أحدث ابن رشد انقلاباً كاملاً هنا. فالعقل الهيولاني الذي خدا عند ابن رشد أزلياً هو الذي يتجه إلى الأعلى إلى العقل الفعال. فالإنسانية هي التي تتطلع إلى المعرفة وتسعى إليها كما تتطلع الأمة إلى كمالها. هذا هو موقف ابن رشد الأساسي الذي يمكن أن يتجلى أيضاً في مطلع الفرد - العقل الهيولاني الفردي - إلى كماله في الوجود الاجتماعي المدني الذي وجد تعبيراً عنه في رشيديّة سياسية نظرت إلى الكنيسة بوصفها عقبة إزاء اكتمال الفرد والجماعة، عقبة تصطدم بالقول المشهور: «الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني». وبهذا المعنى يمكن اعتبار مقدمة الرشدية السياسية إنجازاً فلسفياً مهماً. إن موقف ابن رشد يعكس شعاطف قوة الإنسان وإيجابيته إزاء تحديد مصيره وإزاء مسائل العالم، وهذا الموقف يعبر عن اكتمال عقل الفرد والفرد بالكل الاجتماعي كمجتمع وعقل مدني اجتماعي، وليس هي من يفتان في تحقيقه للاتصال بخلقه سوى تعبير متعال ومطلوب عن علاقة الفرد بالكل الاجتماعي الإنساني. ولهذا استطاعت فلسفة ابن رشد أن تكون فلسفة نهوض وصعود وبناء مشهود على قضي العقل والحرية والتنظيم العقلاني الاجتماعي. لقد ظل إسكندر الأفرونيسي: إن العقل الفعال هو قوة إلهية وقال توماس أكويناس إنه فناء في النفس. لكن ابن رشد انتبه أولاً إلى أن ثمة قدرة إنسانية متعلّمة، قدرة على معرفة ماهية الأشياء والأطوار القانوني في الطبيعة، وكمالها هو العقل الفعال المشترك في النوع الإنساني الاجتماعي. وهذه القدرة هي العقل الهيولاني. وما يتناولوه العقل الفعال من العقل الهيولاني يصير إلى معقول نظري. والعقل النظري يتكون من مبدأ يتعلق بالفرد، ومن العقل الهيولاني الذي يتصل بما يتخطى الفرد، بالعقل الفعال أو بما يقرم مقامه... والعقل النظري هو وحدة العقل وتحدد. وبين العقل الهيولاني والعقل الفعال اتحاد مباشر، وكلما ازداد الاعطاء بالعلوم يرتقي عقلنا إلى الوجود الأزلي.

وانتبه ابن رشد ثانياً إلى أن العقل الفعال يتحد مع الإنسان في ممارسة النشاط العقلي العلمي والسياسي. فالعقل الهيولاني يمكنه بقليل من التعديل أن يصبح قدرة على معرفة شؤون المجتمع وعلم الاجتماع وهذا ما جرى في الرشدية السياسية. إن جميع الناس قادرين على امتلاك العقل الفعال وبالتالي العقلاني والفعل في دراسة العلوم الطبيعية والاجتماعية وممارستها، ويحدث نشاط عقلي راق واكمال مدني، وإقدام على ممارسة النشاط السياسي والاجتماعي وعلى تجاوز العقبات أو العلاقات والؤسسات الاجتماعية القديمة، وتلثا منطقتان

عالم الفكر

نظرية لمعالجات الإنسان العقلية وممارسته. وهذا يتحقق في تغلب النفس الناطقة، والروية، واعتماد العدالة في الحياة المدنية والاجتماعية. وبهذا المعنى يمكننا اتحاد العقل الهولاني والفعال لا إلى علم الطبيعة فحسب، بل إلى علم المجتمع أيضاً، وإلى الممارسة الاجتماعية العقلية. وتدل وحدة العقل على وحدة التكوين لدى جميع البشر ومساواتهم الديمقراطية. ووحدة العقل النظري الذي لا يقبل التغير يعتبر كمالاً للحلل الهولاني. ونحن نشير بالعقل العام الكلي إلى وحدة العقل الهولاني والفعال. وبين أين رشد هنا أن من الممكن أن يدرك العقل المعقولات العارفة دون أن يشعرا من المادة. والمعرفة الحقة هي اتحاد الإنسان بالعقل الفعال وهي أول السعادة. وهذا أمر يتحقق في الحياة الدنيا ويختلف عن رؤية الله ما بعد القبر التي تعتبر نتيجة الوساطة الكنسية.

وكان أين سيناً يتحدث عن نشاط العقل الفعال الإلهي الهابط من الأعلى إلى الإنسان، أما أين رشد فيؤكد لا يهبط العقل الفعال بل صعود الإنسان - خصوصاً عبر البحث العلمي - إلى العقل الفعال مما يدل على الدور المتزايد أهمية للعقل الهولاني الفكري. ونحن ميز أين رشد بقوة طريق الفلسفة من طريق العلم الفلسفي نعتك بالعقل الهولاني، وبين أن الوجود العقلي القابل ليس حالة إلهية بل حالة إنسانية. فكرة حقيقة إنسانية متعلقة من القوى الإلهية وعن القبلية العضوية الجسمية هي العقل الإنساني الهولاني الذي يجد إمكانية النشاط في المجتمع الإنساني والعقل المدني. وهكذا يقود العقل الهولاني فائدة على الاجتماع والسياسة. وقد افصح البحث العلمي النجاة للمعالجات إنسانية جديدة. وهذا ممكن في إطار أفق سياسي إيجابي وخطابية صريحة. إن نظرية العقل تطبع الأساس الفكري لعملية التنوير التي تلغي وساطة المؤسسة الدينية، مما يسمح بتأسيس العثمانية واعتماد العقل السياسي المدني، والتطور الإيجابي في تكريس الحرية وحقوق الإنسان. إن تحصيل العلم الطبيعي مهد للرشدية السياسية التي وجدت تحقيقاً لها في أن العقل يقود أساس النشاط السياسي، ويقدم شكلاً جديداً لوحدة الممارسة والنظرية. فالأسس النظرية التي اعتمد عليها قيام البحث العلمي تغير أساساً لمختلف نشاطات الإنسان. وهذا ما يجعل الانجذاب الإنساني موضوعاً للاهتمام ويشعرنا بالذهول الذي لم يكتشف بعد. المعنى العلوم الاجتماعية وأحدنا الأيديولوجيا. وبهذا الانتقال تغير الرشدية السياسية تعبيراً نظرياً عن علاقة تطور القرون الوسطى في أواخر مراحل الإقطاع بالشرق الإسلامي المائل إلى الانحدار. وعن الحاجة للاستعانة بنتائج التطور السياسي في العالم العربي والعالم الهولاني - الروماني.

ومن أبرز الأسماء في اتجاه الرشدية السياسية : جان جفون في باريس وهرمبولوس من بافيا وتوماس هيلتون الإنجليزي وتيودوريك الألماني (من البرغوت) وثاوير ديوارما، ولنجيلو نو

أريزو وهما من بولونيا الإيطالية. وهذه الأسماء تشير إلى تعزز الرشدية في كل من باريس وبولونيا ويانوا ونابولي وصقلية. وقد كان للهرطقة الرشدية المرتبطة بالاعتصام بالعلوم الطبيعية جذور في بولونيا ويانوا. ولم تكن النتائج السياسية للرشدية واضحة إلا بعد فترة طويلة من إعاقة التقدم العلمي. إذ لم يكن النشأ الجديد في ظل الانسطهادات أمراً سهلاً. ففي نابولي مثلاً أسس الإمبراطور فريدريك الثاني جامعة مما ساعد على نشر الرشدية، وأبرز مجالات الجبهات الفلسفية المختلفة، وظهرت في نابولي إلى جانب الرشدية الفرعة الإنسانية وكلن أغلب رجال الفرعة الإنسانية متأثرين بالرشدية الإنسانية اللاتينية. وكانت يانوا تعد موطن الفرعة الإنسانية، ويلاحظ أن الفرعة الإنسانية انتشرت بقوة في الأماكن التي كان للرشدية اللاتينية فيها نفوذ. إن يانوا التي رفعت من شأن ابن رشد كانت معقلاً من معاقل الفرعة الإنسانية، ونحن هنا نهتم بيانوا لأن مؤلف الكتاب الأكثر شهرة من آثار الرشدية السياسية، المدافع عن السلام، هو مرسيلوس الجادواني. وهو الكتاب الذي ألفه مرسيلوس متأثراً بأفكار الرشدي الفرنسي جان جاكسون مؤسس الفلسفة المقيم في باريس. فكتاب المدافع عن السلام الذي ألفه مرسيلوس الجادواني والذي طبع في نورمبرغ باللغة اللاتينية عام ١٥٢٧ قام جانسون بنقله من اللاتينية إلى الفرنسية. وكان لجانسون دور كبير في هذا ما لم نذكره أحد كانت أكثر المناطق تطوراً في أوروبا في القرن الثالث عشر والرابع عشر فرنسا وجمهوريات شمالي إيطاليا، وكانت الهيمنة في هذه المناطق التقدمية للعلم الطبيعي. ومن هنا الدور الكبير والحاسم للرشدية في باريس وبولونيا ونابولي ويانوا. وقد دعي جانسون مع مرسيلوس لمقابلة البابا يوحنا الثاني عشر في عام ١٣٢٧. وفي تشرين الأول من العام نفسه حرم نشر هذا الكتاب بتوجيه من البابا. وبقيت هذا الكتاب - وهو من أهم نماذج تفكير الرشدية السياسية - تفكير أوروبا الصاعدة، وتأثره بالرشدية اللاتينية وبالفرعة الإنسانية.

إن الرشدية السياسية تنطلق ضمنياً من أن تحقيق الاتصال باتحاد العقل الفعال والعقل الهيولاني يمثل تأسيساً لا للعلم الطبيعي فحسب بل لنشاط سياسي ذي دالة إيديولوجية. فمن هو جانسون؟ ألف مرسيلوس هذا الكتاب في الأعوام ١٣٢٤ - ١٣٢٦. وكان لمشاركة جانسون دور لا تعرف بالضبط مداه الآن. ولا يجوز النظر إلى هذا الكتاب على أنه النتيجة المعرفية الناجمة عن تحول الرشدية إلى رشدية سياسية فحسب بل إن هذه الرؤية تسجل تحولات الواقع والاجتماع والنشاط البشري عموماً كنتاجات لتحولات فكرية، إلا أنه لا يجوز أن نعد الواقع السياسي مجرد تجسيد للفكر. إن زخم الحياة والممارسة قد يكون أوسع وأعمق من أية نظرية أو تحولات فكرية.

فالإمبراطور فريدريك الثاني قد وجد في تأسيس الجامعة ونشر الرشدية مضماراً لمتابعة الصراع بينه وبين الكنيسة. ولأن الرشدية تطوي في أفكارها الأساسية على درجة من الموضوعية المستقلة عن سائد الصراع الواقعي، وقد تتخطى الصراع كله بين الحكم والكنيسة، وتتخطى العصر ومطاميره، لذلك ينبغي أن نفهم حركة التفكير الفلسفي بانصلاها مع التلاميذ التاريخية وبانفصالها عنها، ولكن يجب على كل الأحوال ألا ننسى منطق حركة التفكير المستقلة. لقد كانت المناسبة المباشرة لنشر كتاب «الدافع عن السلام» الأحياء الجاهلي عن الاعتراف بسلطة حاكم بافاريا لويس بعد أن نجح هذا الأخير في رفض السيادة السياسية البابوية. لفظ طالب كتاب «الدافع عن السلام» بفصل الكنيسة عن الدولة. ويعلمنة الكنيسة وإخضاعها للدولة وإزالة استقلال الكنيسة السياسي. ويبدو أن هذا الكتاب لم يكن بوقاً لمطالب لويس البافاري بل إن مرسيلوس وجد في الصراع بين الكنيسة والحاكم المجال لنشر أفكاره الخاصة. إن تجريد الكنيسة من دورها السياسي يمثل تقدماً اجتماعياً بصرف النظر عن مطالب لويس البافاري.

كان جانفون رجل الرشدية اسماً، ويظن أنه توفي بعد سنة من صدور الكتاب (عام ١٢٢٨). إنه يدفعنا إلى معالجة موضوع نظري مهم، كما يتضح الفروق في نظرية المعرفة مهمة اجتماعياً. فهو يرى أن العقل الفعال والمثلين.

١ - يمكن من التفكير والسلوك أي يوجه الممارسة

٢ - يكشف عن علاقة الفرد بالعام أي علاقة الفرد بالمجتمع. وقد عمل جانفون العقلانية الخاصة بمجال العلم الطبيعي فجعلها عقلانية سياسية فاعلة. إن العقل الفعال ينخرط في الحياة حاجات اجتماعية مدنية، مستهدفاً تحقيق فاعلية الفكر والعمل، والعدالة التي تقوم ممارستها على احترام الشخص الإنساني، وإحلال العقل المناطق والروية لضبط توازن النفس الحيوانية، تمثل مثل الاتصال، تجلياً للكمال الإلهي. إن «الدافع عن السلام» موجه ضد الكنيسة. وهو يبدأ بنظرية في الدولة لستعين بكتاب السياسة لأرسطو الذي اكتشفت ترجمته إلى اللاتينية ما بين عام ١٢١٨ و١٢٦٠، ويشير إلى العلاقات القائمة الرأعنة. ويضيف إليها دور الكنيسة، فيبين أن الكنيسة أحد عوامل تقلب القوانين والانتفاضات وأن البابوات قد أصبحوا مصدر الأحكام على الأساقفة والأمراء والناس العاديين. وهذا ما لا يخلق مع كين الدولة مصدر تثبيت حقوق الشعب. ومرسيلوس في كتابه يريد أن يزول استقلال الكنيسة السياسي بما يضمن سلاماً داخلياً في المجتمع. وهذا يتضمن إلغاء هيمنة الكنيسة والديوبولوجيا الحروب الصليبية. ونحن نجعل الكتاب المقدس السلطة

الوحيدة يؤدي الأمر إلى تجريد الكنيسة ورجالها من سلطتهم. وهذا يدل تاريخياً على أن الكنيسة لم تعد قادرة على ممارسة صلاحيات المجتمع الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية. مما يشكل تنظيماً لطلب الكنيسة السياسي.

وفي الكتاب تأكيد على سيادة الشعب. واستقلال الدول التي تولد أسماً، وطمع الكنيسة أي إلغاء سلطتها السياسية. وبما أن الكنيسة وهي أقوى سلطة دينية تمثل العائق الرئيسي في القضاء على البعثة والتجزئة الإقطاعية. فإن التشديد على الميل القومي هو الذي يقضي على صراعات أسوار الإقطاع. ويقدم الكتاب بمطالبتة بإلغاء هيمنة الكنيسة برأساً لتنظيم المجتمع. وتطوير الأمة الناشئة. وإجراء تغيير اجتماعي داخلي يضمن السلام داخل المجتمع. ويزيل الوهم الأيدولوجي في الحروب الصليبية. لقد كان الكفاح ضد الكنيسة آنذاك استراتيجية العمل السياسي.

وظهرت الرشدية السياسية في الفن التجارية بوصفها تطوراً لاحقاً لفلسفة سيجور البرياتني وابن رشد والمفكرة الإنسانية التي كان محتلوها بالظلمة لتأليب لسيجر البرياتني وجانسون. ولم يفكروا عن وضع كل شيء موضع تساؤل. ابن مرسيلوس في كتاب «الدافع عن السلام» يمسك بنظرية العقل كتعبير نظري عن البنية البرجوازية. ولقد تناول موضوع الكنيسة في بحثه عن السياسة والدولة وهو يعان بصراحة وقوة بأنه لا يجوز أن تخضع قوانين الدولة لطلب الكنيسة. بل إن على رجال الكنيسة أن يخضعوا للدولة. وأن تخضع القرارات السياسية للشعب الحاكم. وليس انتماؤهم للشعب سوى قرار يكونهم كائنات خالقة تترك ضرورة الحيلة الاجتماعية. ويرى مرسيلوس أن العقل هو لدى الإنسان الحاجة المكنزة للتفاعل الاجتماعي. والإنسان ليس حيواناً مبدئياً محض. بل كائن يخضع أيضاً للتوترات الفلسفية والاجتماعية .. إلخ.

أما الحاكم فينتخب انتخاباً وهذا يعكس إرادة الجماعة. ويمثل إرادة لصيانة القانون وحسن تنفيذه. طة تفكيرك السلام في الدولة فهي تدخل الكنيسة. ويعلن كتاب «الدافع عن السلام» أن عدم إعلان الكتاب المقدس وحده السلطة يمكن رجال الكنيسة من ملاحظة الناس بوصفهم هراطقة. ويعد الهجوم على الكنيسة طي أنها قد أصبحت عاجزة. ويظهر أعضاء هذا التيار على الرشدية في أن العقل الهيراتي يغزو فاعلاً. ويرزقه العقل الفعال الذي يعطي الإنسان كماله الأخير. وبهذا الاكتمال يترك العقل الجسم والناس أيضاً. ولذا يصح القول إن الديمقراطية تعتمد على توسيع وتعميل وظيفة العقل الفعال. فالعقل يتحد مع الطبيعة ومع جميع الناس. وينجلي في المجال

السياسي المؤسساتي، في العقل الاجتماعي والعقل المدني وفي الحياة المدنية الاجتماعية والدولة. ويشهد مرسيليوس على أن إلغاء السلطة السياسية للكنيسة هو سجل الاكتمال الإلهي - الإنساني، وإلغاء سلطة الكنيسة يعني أن يوسع الأفراد تحقيق الاتصال بين العقل البشري الهولاني والعقل الفعال. ويغير نظام الإدارة الكنسية مضطرباً وعمل الدولة معاقاً ومتعطلاً، خاصة حين يجعل الكنيسة في حل من التشريع المدني. ويضع أرائل القوم في مناصب كنسية عالية. لكل ما تقدم ينبغي توريد الكنيسة من صلاحياتها، ويجب أن يبتدع مجمع المؤمنين في ممتلكات وأوراق الكنيسة، وأن يكون بالتالي نظام الجماعة استكملاً لأنشطة الأفراد. إن كتاب المدافع عن السلام، يقدم برنامج دولة مدنية فورية علمانية تقضي على البعثة الإقطاعية وينقل فيها الاقتصاد المالي، وتخضع الكنيسة للسلطة السياسية. والمجال الأخير المقترح هو مجال جمهورية تبرز فيها مصالح المدنية والتجمع المدني، لم يقتصر مفهوم الطقعة على مرسيليوس، بل تشمل الجامعات مفتوحة. ومع ذلك يمكن القول إن جندون ومرسيليوس كانا أبرز مفكرين اتجهوا بحزم إلى العلمنة والتثوير، إلى تأسيس الدولة العلمانية.

ويمثل توماس هابكينز في إنجلترا جنوداً في فرنسا إذ يؤكد أن السلطة تدور على فهم النفس الناطقة ولا يتفق الفهم الكاثوليكي كنسب الناطقة مع العقل. وكان ويشتد من الرشدانية الجذرية السياسية. وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر ازدهر نفوذ الرشدانية مجدداً في باريس وبلونيا وبادوا حيث ظهر بطرس الأيوبي من بادوا وهو أبرز أعداء الرشدانية للكنيسة. وبالإضافة إلى الرشدانية المرتبطة بالعلوم الطبيعية ظهرت رشدانية سياسية إنسانية في البرتغال على يد توماس السكوتي صاحب الشروح المهمة حول النفس والعقل الفعال.

ويبين الباحث الألماني مارتن هرايمان أن التصوير الرشداني كان حركة ضمنية علمانية طبيعية أرسطية وهرمية الأصول بدأت من كلية الفنون الحرة في باريس. واستندت في إيطاليا حتى مطلع العصور الحديثة. وفي عصر مرسيليوس ظهر الأديب الإيطالي الشهير دانتي (1265 - 1321) صاحب الكوميديا الإلهية، ويضم هذا الكتاب رحلة القرون الوسطى ويفسح المجال لعصر النهضة. إنه رمز آخر العصور الوسطى وأول عصر النهضة وهي مرحلة الانتقال من الإقطاع إلى البرجوازية في أوروبا بالمعنى الضيق للكلمة.

إن عملية المعرفة العلمية المعتمدة على اتحاد العقل الهولاني بالعقل الفعال في المجال الطبيعي وغير الطبيعي كانت تمثل آخر النتائج التي جاء بها المذهب الرشداني الفلسفي، إذ ينقل هذا

الأسس النظرية لاستقبال ماهية الأشياء، والاطراء القانوني من مجال البحث الطبيعي إلى مجال الاجتماع الإنساني والعقل المدني والعلوم الاجتماعية والنشاط السياسي. حددت هذا وبالقوت نفسه غاب تقريباً المذهب الرشدي في تصايف الفضة الإنسانية. وقامت الرشدية السياسية بتوسيع هذه الرؤية الرشدية السابقة بتحليل عقل العقل بالانتقال من مجال البحث في علم الطبيعة إلى فعاليات الإنسان المختلفة والعلوم الإنسانية. ولقد كان ابن رشد رجل النظر العقلي في جميع المجالات. وفاد التفكير في الرشدية اللاتينية إلى إقامة سياسة مدنية تستند إلى مقدرة العقل الإنساني والعلم، واستخدام الأساس النظري لمعرفة الطبيعة في تدبير شؤون الحياة وتنظيمها. وهذا ما منح أوروبا في فترة الإعداد للنهضة القدرة على الإجابة بالاشيولات الإقطاعية والكثيرة. وتموين بناء دولة مركزية قومية علمانية ديمقراطية. كان ابن رشد يؤثر الاعتدال في معالجة الشؤون الاجتماعية والقروية في الأمور السياسية، فهل يمكن أن يتعلق على نحو مناسب لعصرنا ما يلعبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية السياسية في أوروبا؟ وهل يمكن أن يتم سيناريو الانتقال إلى ما كان يسمى اتحاد العقل الهولندي والعقل الفعال في مجال الطبيعة إلى مجال الحياة الاجتماعية وهل سيكون بوسعة - اقتداء باعتدال ابن رشد - التصدي للأفكار المحيطة بناء أم سلباً إلى تربية قول ابن خرمي «الاعتدال دليل ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال».

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

اليهود اهل

- (١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير حيزا ويحسن قبيسي، منشورات دار هيرمان، بيروت، ١٩٧٧، ص ٩١.
- (٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطائفة، نشر موزيس تروچ، بيروت، ١٩٤٩، مجلد ٢، ص ٢٩٨-٢٩٩.
- (٣) التفسير نفسه، ص ٢٩٧.
- (٤) ابن رشد: التفسير ما بعد الطائفة، نشر عثمان امين، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٤٦.
- (٥) ابن رشد: توافقت التوائت، تعليق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، قسم كل، طبعة ثانية، ١٩٧١، ص ٢٩٤.
- (٦) ابن رشد: فلسفة ابن رشد، ص ٤٧.
- (٧) *Ancient Commentary on Plato's Republic*, ed. J. Ross, Cambridge (1988), P. 111-114.
- (٨) د.ج. دي بير: التاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الوهاب أبو-ريزة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٧٨-٢٧٩.
- (٩) مروج الذهب، ص ١٠٠، ص ١١٩-١٢٠.
- (١٠) د.ج. دي بير، مروج سائل، ص ٢٩.
- (١١) د.ج. امير، مروج سائل، ص ٢٩.
- (١٢) التفسير ما بعد الطائفة، ص ٤٨.
- (١٣) المروج نفسه، ص ٤٩.
- (١٤) H. Ley: *Geschichte der Aufklärung und der Aufklärung*, vol. II, Berlin (1986), P. 111, (٢١).
- (١٥) توافقت التوائت، ص ١١٤.
- (١٦) تفسير ما بعد الطائفة، المجلد الثالث، ص ٢٢٩.
- (١٧) المروج نفسه، ص ١٠٨.
- (١٨) ابن رشد: التفسير ما بعد الطائفة، ص ١٢٧.
- (١٩) توافقت التوائت، ص ٦١٤.
- (٢٠) ابن رشد: توافقت التوائت، سليمان دنيا، القسم الأول، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، ص ١٠٨.
- (٢١) توافقت التوائت، ص ٢٩٨.
- (٢٢) فلسفة ابن رشد، مصر، ص ٤٦.
- (٢٣) مآثور قطري: دراسات في الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٢٢.
- (٢٤) يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ص ١١٤.
- (٢٥) المروج نفسه، ص ١١٤-١١٥.
- (٢٦) التفسير ما بعد الطائفة، ص ٥٠.
- (٢٧) توافقت التوائت، ص ٥-١٢، ٥-١٢.
- (٢٨) المروج نفسه، ص ١١٤-١١٥.
- (٢٩) المروج نفسه، ص ٣٢٤.
- (٣٠) هنري كوربان: مروج سائل، ص ٢٩.
- (٣١) فلسفة ابن رشد، ص ٢١٠-٢١١.
- (٣٢) تفسير ما بعد الطائفة، مجلد ١، ص ١٠.
- (٣٣) فلسفة ابن رشد، ص ٢٩.
- (٣٤) المروج نفسه، ص ٢٩.
- (٣٥) محمد قطب: المعرفة عند مفكرى الصوفية، الفكر المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٧٦، ص ٥٠٨.
- (٣٦) التفسير كتاب النفس، ص ٤٣-٤٧.
- (٣٧) المروج نفسه، ص ٤٣-٤٧.

- (73) المرجع نفسه، ص ٨٦، ٩٠.
- (74) المرجع نفسه، ص ٩٠.
- (75) تفسير ما بعد الطهارة، ص ١٥٥٩ - ١٥٦٠.
- (76) شلبيص كتاب النفس، ص ٧٢٩.
- (77) ابن رشد، الشرح المتوسط للنفس، نسخة باريس (الأصل هجري للأعراف)، ص ١١١ ب، العمود الأول.
- (78) المرجع نفسه، ص ١٥٧ أ، العمود الأول.
- (79) المرجع نفسه، ص ١٥٦، ١٥٧.
- (80) المرجع نفسه، ص ١٥٧، ١٥٦.
- (81) شلبيص كتاب النفس، ص ٧٢٩.
- (82) المرجع نفسه، ص ١.
- (83) شرح النفس المتوسط نسخة باريس (الأصل بالأعراف، ص ١٥٧)، ص ١٥٩ أ، العمود الأول.



الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد

د. محمد طه العراقي *

أولاً: أهمية المنهج النقدي وابعاده في فلسفة ابن رشد:

قد لا نكون مباغيا في القول **إن ابن رشد** يلقب على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها ما تميز به من حس نقدي. إننا لا نجد حسا نقديا بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، أو وجدوا في المغرب العربي قبله كابن باجة وابن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقدا جزئيا لفيلسوف معين دون غيره، أو لاتجاه فكري فلسفي محدد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة إلى ابن رشد، فقد توافر له الحس النقدي الشامل والدقيق. وبالمثل على ذلك، إننا قد لا نجد فيلسوفا من الفلاسفة، أو اتجاها من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه. نقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالي، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابي وابن سينا، ونقد للصوفية.. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

* استاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة

لقد احتل الفيلسوف الاتحادي ابن رشد - الذي ولد عام ١١٢٠هـ = ١١٦٦م - وتوفي عام ١١٩٨هـ = ١١٩٨م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر - مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة والفكر الإسلامي العربي على وجه الخصوص. وقد لا نجد - كما أشرنا - فيلسوفا من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا أو في المغرب العربي كابن باجة وابن طفيل، يحتل تلك المكانة التي يحتلها هذا الفيلسوف.

والعل مما يدل على تلك المكانة التي يحتلها الفيلسوف ابن رشد - نبرج فلسفته في أوروبا - وتأثير كثير من المفكرين بأفكاره تلك الفلسفة - سواء تمثل هذا التأثير في موافقة الفيلسوف على رأي أو أكثر من آرائه الفلسفية أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف - وهذا كله سواء الموافقة أو الهجوم والتنفذ. يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وإذا تسألنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول إن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي ترجع إلى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة ومكانة الفلسفة العقل من جهة أخرى. على أن فلسفته تعد شعيراً من ثورة العقل والنقد، ولهذا نقول أنه إن فيلسوف العقل في الإسلام - بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذ مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتخصيصه لبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعني هذا أن الحس النقدي أو المنهج النقدي الذي سار فيه ابن رشد يعد شيئاً غير الجانب العقلاني عند هذا الفيلسوف. بل على العكس من ذلك تماماً، إذ سنرى أن منهج النقد في فلسفة هذا الفيلسوف كان قائماً على أساس تسك ابن رشد بالعقل - وإعلاء كرامته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذلك، أو ينقد اتجاهها من الاتجاهات، فإنه يقوم بنقده على أساس تسك بالعقل، بحيث لا يرضى منه يوماً، إنه - كما سنرى - حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لأنه ابتعد عن السار العقلي - وحين يبرز ضعف الطريق الصوفي، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجاً عقدياً، فإن هذا إن دل على شيء - فإنما يدل على تسك بعضنا الفكر الفلسفي - إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا أفكاراً فلسفية، فإن هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لأراء.

الأخرون، أي المفكر لو كان مثابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف ولا يصح أن نقول إنه يكتب في مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبرا عن الحركة لا السكون، ومعبرا عن التجديد لا التقليد، ومعبرا عن الثورة لا الجمود. كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالنفس النقدي والفكري يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة قديما ووسيطا وحديثا.

احل تلك المكانة السوفسطائيون لمسلم النقدي الفكري، واحتلها أرسطو بنقله لكل الآراء والاتجاهات التي سبقته من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء استاذة أفلاطون، واحتلها أيضا كانت KANT الفيلسوف الألماني حتى إن فلسفته تنظر الفلسفة الحديثة شطرين، الفلسفة قبل كانت KANT والفلسفة بعد كانت. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد، إذ نقد أكثر الاتجاهات التي سبقته كالإتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا. وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه منذ قليل.

ومن هنا نجد ابن رشد واقفا على قمة الفلسفة العربية، ويعد لا نجد فيلسوفا عربيا حتى إمامنا المعاصرة التي نحياها. إذ ألتحق بجمود الفلسفة العربية بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعني هذا القول أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون بالتابع المنهج النقدي، إذ إن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز النفس النقدي عند فلاسفة يحتلون بالمنهج الذي اتبعوه مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة. لأن التفكير النقدي يعد في الواقع قديما قدم الفلسفة، بمعنى أننا إذا تسامنا عن خصائص الفكر الفلسفي، ومعاني الشروط التي يجب أن تتوفر في الفكر حتى يكون فكرا فلسفياً، وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا فلا بد أن نضع في الاعتبار أن النقد من الشروط أو الخصائص المهمة للفكر الفلسفي. ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالة فلسفية، وسواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أدباء من أمثال «أبو العلاء العري».

فلذا قلنا إن فردا من أفراد البشر يعد فيلسوفا، فإن فكره لابد أن يكون مستعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود، ملتزما التزاما تاما بالتجديد والحركة، وألا كيف نفكر بين المعرفة العادية والمعرفة الفلسفية. إن معرفة عامة الناس توجهي، من التقليد إلى أكبر حد، أما المعرفة الفلسفية فلا تشمل في طياتها متابعة للأخريين مهما بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة يقال عن السلوك، ما يقال من الجانب النظري يقال من الجانب التطبيقي. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العادية أو العامة وبين الفضيلة الفلسفية. إن

الفضيلة العادية تجيء من التقليد. إن صاحبها لا يعتبر أن يكون مقلداً في سلوكه للآخرين، تماماً مثل التمثل والنحل. كل نملة تعمل فعلاً كغيرها من النمل، وكل نملة لا تطرح في صلبها صمًا يفعلها سائر النمل. أما الفضيلة الفلسفية تقوم على النقد. تقوم على الذاتية. ومن هذا لا يكون صاحبها متابعاً أو مقلداً لسلوك غيره من أفراد البشر، وذلك إذا كانوا على غير صواب في سلوكهم الذي اعتادوا عليه.

ونود القول إن ابن رشد حين اتبع منهجاً نقدياً، فإن مذهبه الفلسفي قد جاء معبراً عن فكر صاحبه. لقد جاء فكره مختلفاً عن فكر الآخرين، إذ لا يغطي علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل. وواضح أن هذه الجوانب كلها تتناهى تماماً مع التقليد. إن المقلد يتلأشى فكره في خضم الآخرين لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجاً نقدياً خالف فيه ما اتفق أو توافق عليه غيره، فإن من الطبيعي أن تجد أفكاره معارضة وموجهاً إلى درجة كبيرة. وأهل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن المخلود الفكري كان له، ولم يكن هؤلاء الذين تصبوا بهجوم عليه. فابن رشد خالف لنتجه النقدي، ومن نسبوا في نكبه لا يسمعون عنهم إلا ليعلموا بجره أسماء في صحف الأفعال والنسيان.

ونود أن نشير قبل تحليل أبعاد النهج النقدي في فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا النهج قد ساعد على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضا، وانغماسه بالقلة.

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس^(١) كما تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن. بعد أن كان قاضياً باشبيلية، ولا يغطي علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤدياً إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بآخرى. هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدت في فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه، ومن أهمها كتاب القيم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه.

يقول ابن الأثير^(١٧) عن هذا الكتاب: إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعمل بوجه ففاد وأصح به، ولا يعلم في شيء لنفع منه ولا أحسن منه شيئاً وقد أصبح بذلك أوجد عصره في علم الفقه والخلاف.^(١٨)

وما يهتد في هذا المجال هو القول إن اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه قد أضاف في تكوين اتجاهه النقدي في الفلسفة. إذ إن الدارس لكتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يلاحظ حساً تلقياً عند قراءته، إنه لا يكتفي بمجرد رواية ولترديد آراء غيره، بل يخصص هذه الآراء وينقدتها نقداً دقيقاً، وقد عبر عن ذلك ابن فرحون^(١٩) حين قال إن القراءة كانت أغلب من الرواية. أي أن النظر العقلي النقدي كان غالباً على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث في هذا المجال. مجال الفقه.

فإن رشد في بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي وينادي بالاجتهاد والتأويل. إنه يعرّف القياس ويبيّن وظيفة حين يقول: «إن القياس الشرعي الحلق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المستوي عنه يشبه بالشيء الذي أرجب الشرع له ذلك الحكم أو لعله جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي مستقلاً فواس شبه وقواس علم»^(٢٠)

والمفارقة بين كتابه في الفقه وكتابيه بفصل المقال هما: بين الحكمة أو الشريعة من الاتصال. يلاحظ تقارباً إن لم يكن توحيداً بين اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابيه في مجال الفلسفة. بل إنه في بحث في الواجب والتدبّر والمختار والكثرة والاحتياج وذلك في كتابه فصل المقال. يستفيد من دراسته لهذه الأحكام في كتبه في مجال الفقه. ونقدته للمحسوبة الذين يفترون عند ظاهر الآيات. ولا يستعملون بالتأويل. وذلك في كتابيه: «فصل المقال» و«مناهج الأئمة» في طائفة الفقه. كان متصلاً بالمسائل التي بحثها في كتابه «بداية المجتهد».

نتهي من هذا إلى القول إننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدي عند ابن رشد، فإنه لا بد أن نضع في الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، منها اشتغاله بالقضاء، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المسائل الفقهية الخلافية، أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء في كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة. وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة، أي الكتب التي شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى في الحس الفلسفي النقدي من كتبه المؤلفة ك«فصل المقال» و«مناهج الأئمة» في عقائد الفقه، وتهافت التهافت، تلك الكتب التي ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية. إن شرحه لكتاب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

ثانياً: المنهج النقدي وتاويل الظاهر

سبق أن أشرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين تأويل بالتأويل بالاجتهاد في فهم النص، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجاً نظرياً.

وتعد الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤيدان إلى الدلالة على المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

الموضوع الأول هو التوفيق بين الفلسفة والدين، والموضوع الثاني هو نقده للمشوية في مجال البحث في وجود الله تعالى. وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث في تأويل الظاهر.

فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جاتبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائماً على تأويل الظاهر والقول، إلى القياس العقلي ونقد موقف المفكرين للنظر العقلي.

إنه يلعب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وطوع المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة التقيد وإما على جهة الوجوب.^(٢)

ويقول ابن رشد إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول إن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به.^(٣)

ويحاول ابن رشد في مجال دفاعه عن فكرته الاستيعابة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدي إلى تبرير ما يلعب إليه.

لقوله تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (٤)، فيها حث على النظر في جميع الموجودات.^(٥)

وقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»^(٦) فيها نص على وجود استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً.^(٧)

ويمكن ترتيب هذه الفكرة في صورة قياس كالآتي:

الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون الوصول إلى معرفة صانعها.

يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه. إذا دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادرين عليها، أي على أولي الأداة البرهانية.

وإذا كان أين رشد لا يريد أن يفتد عند ظاهر الآية ويلجأ إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم أساساً على العقل. إنه يقول: «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجها منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النوع من النظر الذي دعا الشرع إليه وحد عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاني»⁽¹⁴⁾

وإذا كان هناك من يعترض كالمطوية مثلاً على استخدام القياس العقلي على أساس أنه بدعة لأنه لم يكن في المصدر الأول للإسلام، ومن هذا يكون بدعة، فإن أين رشد يقول إن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد المصدر الأول ولا يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتمد في القياس العقلي⁽¹⁵⁾

بل إن الفقيه إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فالولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك. فالفقيه عند قياس على والفيلسوف عند قياس بجهلي برهاني⁽¹⁶⁾

من هذا كله نجد أين رشد عريضاً على نقد الذين يرمون الوقوف عند ظاهر الآيات بحيث يعمدون التأويل. ونقد أين رشد هذا يعد نابهاً - كما سبق أن أشرنا - من إيمانه بالعقل. إنه يرى أن الفيلسوف لا يصبح من جانيه الوقوف عند ظاهر الآية بل وأوجه تأويلها.

يقول أين رشد في عبارة مهمة⁽¹⁷⁾ إن دلتنا على شيء، فإتأنا دلتنا على منهجه النقدي وموقفه إذا، الخطابيين وهم أهل الظاهر، ونحن نلتقط قطعاً إن كل ما أدى إليه البرهان وموقفه ظاهري الشرع. إن تلك الظاهر بقليل التأويل على قانون التأويل العربي⁽¹⁸⁾ وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجميع بين العقول والتفوق. بل نقول إنه ما من منطق به في الشرع مخالفة بظاهرة لما أدى إليه البرهان.

قلنا إن أين رشد حين نادى بالتأويل معبراً بذلك عن منهجه النقدي، وقد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة، كما طبقه على نقده للحشوية. وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى

الجانب الأول، فإننا نريد أن نلفظ وقفة قصيرة عند الجانب الثاني، وسيتبين لنا كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر، حيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدي.

فالمحشوية أقامد أصولها على الأخذ بآيات القرآن والتي تدل في ظاهرها على التجسيم، وفهمت هذه الآيات على ظاهرها الفطرية^(١٢٠)، دون القيام بآية محاولة للتأويل، بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى^(١٢١).

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطفلة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وهذه لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق السمع، كما هو الحال في أحوال العباد وغير ذلك مما لا دخل للعقل فيه^(١٢٢).

ويرى ابن رشد في معرض نقده لهم، أنهم باعتبارهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضلوا صفيها عن النظر العقلي الذي أمر به الله في آيات كثيرة وردت في القرآن الكريم.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية التي يتقدم بالسلاح نفسه الذي يستقدمونه فيما يزعمون. بمعنى أنهم إذا كانوا يزعمون أن طريقهم هذا أحد طريقا شرعيًا، فإن ابن رشد يدل على ضعف مسلكهم بالتجسس، إلى القرآن الكريم، فالحق تعالى يقول: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»^(١٢٣). وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا^(١٢٤). ويقول تعالى: «ولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»^(١٢٥) وفي هذا نص على النظر في جميع الموجودات^(١٢٦) وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان محاولة التوفيق عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشرع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستمراجه منه، فمن الواجب إذن أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي^(١٢٧).

ونستطيع القول إن ابن رشد يقيم نقده لهذا، الذين لا يسمعون بالتأويل العقلي على أساسين، وليس على أساس واحد.

أساس أول هو أن الإيمان حيوان عاقل، ونحن نلغي المحشوية دور العقل في تأويل الآيات، فإنهم يلقون بذلك الإنسانية، ومن هنا لا نجد فرقًا بين الحيوان الذي لا عقل له، وبين الإنسان الذي يجب أن يتميز بالعقل.

أساس ثان وأخير، سبق أن أشرنا إليه، وهو أن إلغاء المشيئة للنظر العقلي لا يتفق مع حاجاء بالفكر من آيات كثيرة على وجوب النظر والتفكير والاعتبار^(١٧٠). وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدي الدعوة إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل.

ثالثاً: المنهج النقدي ورفض الطريق الصوفي

قلنا إن ابن رشد حين انتبط لنظمه منهجاً نقدياً، يُلْقِد على أساسه الآراء والاتجاهات التي لا يوافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، حيث إن هذا الاتجاه أو ذلك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم بنقضه، فلن سبب ذلك إنه لا يجد التساقط بين هذا الاتجاه من جهة، وبين الجانب العقلائي من جهة أخرى، ومن هنا نجد حريصاً على نقد هذه الآراء والاتجاهات التي لا يعتبرها اتجاهات عقلية.

ويُريد الآن أن يُلْقِد حد نقد ابن رشد للطريق الصوفي، إذ إنه قلده في كثير من المجالات التي بحث فيها ومنها نظرية المعرفة ومشكلة الاتصال، ووجود الله، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أسسه على وجود الله، قد نقد المشيئة كما رأينا لأنهم لا يسمعون بالتأويل العقلي، فإنه قد نقد أيضاً الصوفية على الأساس نفسه الذي يقيم عليه منهجه النقدي، وهو الأساس العقلي.

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرفهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج، إذ إنهم يزعمون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء، يأتي في النفس عند تجربتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على الطوبى.

إنهم يدعيون إلى أنهم يعرفون الله بالله، قبل للشوقي: بم عرفته الله تعالى، قال بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز منه وهو لا يعرف الله إلا بالله^(١٧١).

والواقع فيما نرى من جانبنا أن الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي، إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، ونظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هي نور يُلْقِد به الله في قلب من أحبه، إنهم أي الصوفية، فيما يقول الغزالي^(١٧٢) أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو ما

لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء في سراج العيب يضيء على قلب فارغ لطيف.

هذا إن قلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالته الروحي الذي يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلي الذي يعد طريقة مشتركة. ولذلك كان متوقفاً من ابن رشد نقد هذا الطريق الذي يتنافى تماماً مع طريق العقل والذي يعد أعدل الأشياء سمعة بين أفراد البشر.

فهو يقول في عبارة مهمة^(٢٤) تكلف لنا عن منهجه النظري بالنسبة للطريق الصوفي: «إن هذه الطريقة - طريقة الصوفية - وإن سلمنا وجودها، فإنما ليست عامة للناس بما هم أناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المتصوفة بالناس، لبطئت طريقة النظر، وإن كان وجودها بالناس عيباً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إبانة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلاً تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إبانة الشهوات هي التي تقيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرح إلى هذه الطريقة ودفع عليها في جعلتها حذاءً، أعني من العسل، لا لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من النصف واعتبر الأمر بنفسه».

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلي، إذ إن الطريق الصوفي يعد طريقة فردية ذاتية، ومن هنا لا يمكن إثبات البرهان على أي قول من أقوال الصوفية، نظراً لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذاتي هذا يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لا بد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدري العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعاً من الإنفلاس الفكري، ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكاراً لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجتمع بين هذا الاتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في التكون والتوصل إلى معرفة الخالق، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسهما على مبادئ معلولة.

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي، والذي يزعم أصحابه أنه طريق موصل إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضاً في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال، وهذا النقد قائم أساساً على منهجه الذي يستند إلى العقل.

فحين رشد حين بحث في إبقاء المجرىات وفي العقل العملي والعقل النظري، يذهب إلى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود العقول، والصعود من الأول (الجزئي) إلى الثاني (الكلّي)، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لأراء كثير من المفكرين حولها ويتخذ نقداً حاداً طريق الاتصال الصوفي كطريق يزعمون أنه يؤدي إلى كمال الإنسان، ويتصور ابن رشد كمالاً يقوم على العقل أساساً، فهو يقول: وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترونها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كاتبة كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية التكاليف التي عدها في كتاب الترهات^(٣٧)

ومن هنا نجد ابن رشد ينفذ الطريق الصوفي، فربح ذلك بالفكر إنما إذا كنا نجد طريقين للاتصال: طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول العقول في عقلنا، وطريق ثان يقوم على القول بأن الاتصال بعد معرفة إلهية لا تكسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع منهجه في طرح المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى العقول، أي يقول بتطور طبيعي إنساني للمعرفة، أما الطريق الثاني فإن ابن رشد يرفضه رفضاً تاماً لأنه ليس داخل في مجال المحسوس أو مجال العقل، بل يقدر المعرفة بنوع من العجائب والطوارق، وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به في مجال العلم.

وبهذا تم لأبن رشد نقد الطريق الصوفي، ذلك الطريق الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التلطف، والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرحلة^(٣٨)

وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقي بعيداً عن التصوف، وذلك بتكديده على القول إنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها^(٣٩)

رابعة: المنهج النقدي وموقف ابن رشد من ابن سينا

إذا كان ابن رشد يتخذ طريق المشوية وطريق الصوفية على أساس منهجه النقدي الذي يرتكز على العقل، فإنه يتخذ أيضا ابن سينا، إذ إن ابن سينا قد ابتعد في بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلي. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالي، بل يعد أكثر أهمية من نقده للغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف، أما بالنسبة للغزالي، فإنه نقد فيلسوف لفكر متكلم أشعري صوفي.

ولكننا للأسف الشديد أسرفنا في الكشف عن رموز ابن رشد على الغزالي، تلك الرموز التي تظهر في كتاب "تهافت التهافت" الذي قام ابن رشد فقه بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة، ولكننا لم نهتم اهتماما كبيرا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف الشرقي.

وسنحاول الآن الكشف عن طبيعة نتائج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذي سلكه ابن رشد في رد على ابن سينا، إنما كان قائما إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمفاهيم جدلية كلامية فابن رشد يجد أنه لا مفر من نقده، لأن الطريق الجدلي لا يرقى إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل. بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد بأرسطو وأعجابه به كان سببا لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهما خاطئا، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

فلما إن ابن رشد يتخذ ابن سينا في مجالات عديدة. وهو في الواقع لا يدع فرصة تمر دون أن يتخذ فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه.⁽³⁾

فابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - يعلم تماما أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضيع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحيانا بين آراء أرسطية وآراء افلاطونية. ومن هنا أراد ابن رشد توضيح فلسفة أرسطو من العناصر المفقطة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خاليا من الخطأ، بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم.

ينود أن تشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضاً بيان الأخطاء التي وقع فيها خصوصاً الغزالي الذي اعتمد في أبحاث كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو. ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتابه.

فإذا كان الغزالي قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن رشد يبين لنا بحسب النقدي أن هذا الرد يعد خاطئاً لأن الغزالي استند في تفكيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم يقل رأي أرسطو كما ينبغي أن يقله ويظهره.

وهذا إن قلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن ابن رشد طبقاً للمنهج النقدي وحسب النقدي يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا، والعنصر فإن هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتمد اعتماداً كلياً على فهم الشراح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لا في المرتبة الأولى.

فإن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان مبنياً على هذا الاتهام، وهو بالطبع ذلك ابن سينا على وجه الخصوص⁽³⁷⁾، إذ إن القصور في الحكمة إنما تنبع من أن الغزالي لم ينظر إلى رأي أرسطو، إلا من خلال ابن سينا⁽³⁸⁾.

يقول ابن رشد: «إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكم الأول، لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن القى له شيء من ذلك، فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لأشخاص، أي خارجة عن طبيعة الموضوع علم»⁽³⁹⁾.

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينية.

يود أن نقدر ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط بل إنه نظراً لحسبه النقدي ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا في كثير من التفسيرات والمواضع الجزئية.

ونستشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن اشعرنا إليه، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أسس متعددة من بينها لعاطفة مع الفلسفة الأرسطية في

كثير من المجالات التي بحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، حيث إنه إذا وجد رأياً من الآراء لا يقوم على أساس عقلي، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء، والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من هذه الآراء.

فحين سينا قد قدم لنا دليلاً على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لا بد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود، ولا يجوز أن تكون علة نفسه، لأن العلة تتقدم على العلول بالذات، فيجب أن تكون علة غيره^(٢٢).

ولاشك أن هذا التحليل الذي تكرر فيه ابن سينا بالفارابي الفيلسوف المشرقي، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب، والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يفهم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقة بين الممكن والواجب^(٢٣). هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النقدي الذي يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه التناقض في هذا التحليل، ثملاً كما سبق أن فعل بالنسبة للمشوية والصوفية.

ونستطيع القول إن ابن رشد إذا كان يعلي البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا ينضج من موقفه من الباحثين في موضوع وجود الله تعالى.

إنه يتقدم للمشوية يرفض الطريق الخطابي الإقناعي، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد هذه رفضاً للطريق الثاني الذي يعد في مرتبة وسطى بين الطريق الخطابي والطريق البرهاني، ونعني به الطريق الجدلي الكلامي. وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلي.

والواقع أن منهجه النقدي يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أي طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلي البرهاني، أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فحين رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا في كثير من كتيبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذن لفكرة الجوهري الفكر الأشعري، القائلة إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه^(٢٤)، وعمد

ذلك ذهبه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجوانب صنفان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول.⁽¹³⁹⁾

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة⁽¹⁴⁰⁾ يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جازى التكلمين.⁽¹⁴¹⁾ طمأن أنه يضع العالم في مقولة الإمكان أو الاحتضال⁽¹⁴²⁾، وتصور لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب، ووضع العالم في صنف الممكن، واعتراض المكان كون العالم على غير ما هو عليه.⁽¹⁴³⁾

بل إن تقسيم ابن سينا، مذابحاً في ذلك للأشاعرة والفارابي⁽¹⁴⁴⁾ للموجودات إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وفيه للممكن على أن له علة، وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدي به - فيما يقول ابن رشد -⁽¹⁴⁵⁾ إلى البرهنة على امتناع وجود كل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس والجب الوجود.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل **فكرة الممكن والواجب** بعد - فيما يرى ابن رشد - قولاً في غاية السطوة، وذلك أن الممكن في ذاته، وفي جوهره لا يمكن أن يكون ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انطقت طبيعة الممكن إلى ضرورة الضروري، فإن قيل إنما يعني أولاً ممكناً باعتبار ذاته، أي متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتقاع مستحيل.⁽¹⁴⁶⁾

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة التسكوك والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مظهراً تقدمه على تسككه بالعقل وعلى تأثره بآسطور، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامي الجدلي لأنه لا يلقى والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسوأ صور البلبس.

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه في كتابه المنطوية بين الطريق الفلسفي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي ورفع الطريق الأول على الطريق الثاني، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية في بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد، وقد يكون لغرض ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذي أدى به إلى دغائه في بعض كتبه عن بعض أبعاد التجريبية الصوفية، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي، تماماً كما نقول إن هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزالي والفكر الفلسفي.

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم ومناصب المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، تأثره بأرسطو، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب، نوعاً من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقوله الغزالي على تحليل فكرتي الممكن والواجب، وبين التفرع في التيار الأشعري. إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد من بعض زواياه - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - تأثراً بالفلسفة الكلامية التي تقول إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، وهذا ما أدنى بالأشاعرة مثلاً والغزالي أيضاً إلى القول، إن العلاقات بين الأسباب والسميات تعد علاقات غير ضرورية، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدي النار إلى البرودة وهكذا⁽¹³⁷⁾

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة العلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو. نوضح ذلك بالقول إن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل، وبالتالي تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والسميات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإنتا تقول إن القوة قبل الفعل، وإذا قلنا بهذا فحين العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والسميات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله على تحليل فكرة الممكن والواجب، فإذن ابن رشد ينهدا إلى أنه وقع في مَقْصَدَاتٍ كلامية تؤدي إلى القول إن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والسميات.

ولعل هذا هو ما أدنى يابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والسميات. وقد فعل ذلك متأثراً بأرسطو حين كان يرد في كتابه «المتافيزيقا» على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة للضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضاً⁽¹³⁸⁾

ولعل هذا مما يدل على أن من أبعاد المنهج النقدي عند ابن رشد، تأثر ابن رشد بأرسطو. ونريد بيان ذلك بذكر ما يقوله ابن رشد في معرض تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو. يقول ابن

رشد: فإن من الناس من ينكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوة عليه، ويقول إن القوة للشيء الذي توجد قوة عليه يوجدان معاً. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجد معاً. فإذا فعل الشيء فعلاً، فينبغي أن يسبق منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل أو غير قوياً عليه؟ فإن قال ما كان غير قوياً عليه، فقد فعل المتعرج، وإن قال فعل ما كان قوياً عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأصاغة من أهل ملطيا. وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وهي أصالة^(٣٩).

هذا إن لم نلجأ على أن ابن رشد حين يتقدم فكرة ما، فإن من أسباب تقدمه أنه يذاكر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن التغيير العقلي دائماً إذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حقه أن يقوم بتقدمها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس في هذا المجال فقط الاستدلال على وجود الله تعالى بتعليل معاني الممكن والواجب، بل إنه يتقدم في مواضيع أخرى عديدة منها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان قد ذهب، كما فعل الفارابي قبله إلى تفسير العلاقات بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصبور أو المتولد المستمر، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر... الخ فإن ابن رشد ينتقد هذا القول نقداً قاسياً ويكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات في القول بالفيض، إنه يذهب إلى أن قولهم إن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذي يصدر عن الواحد الأول شيء، فيه كثرة لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا إن الكثرة التي في التعليل الأول، كل واحد منها أول، بيد أن هذا لا بد وأن يؤدي بهم إلى القول إن الأوائل كثيرة^(٤٠).

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا؟ لقد خرج عن ذلك أن يقدمها الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة^(٤١) وهو يعني بذلك أن أرسطو وقدامي الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

وإذا كانت هذه كلها - فيما يرى ابن رشد - خرافات وأقاويل ضعفت من الأقاويل المشككين، ولاتجوز على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإنتاج المطاطي، فمسلماً عن الجدلي، فإن الموقف الصحيح هو القول إن التعليل الأول فيه كثرة، ولابد أن يكون في هذه الكثرة واحد فوجدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، ولكه الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً تعد معنى بسيطاً مصدرت عن واحد بسيط^(٤٢).

وهكذا نجد عند ابن رشد نقداً لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النمط الذي وجد عند الفارابي وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة بين القول بالقيس. وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اعتمد بنقد الفلسفة السبئية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن نقده ابن رشد، ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء، التي وقع فيها ابن سينا، واعتماده بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كعنصر مكون لنتيجة النقدي، جعله يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من المواضيع الجزئية ومنها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه وأن العلم الإلهي (المتافيزيقي) هو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي^(٢٢)، فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه، فاللذة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث إنهما مبدآن لوجود متغير، وتنتظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبدآن لوجود متغير وتنتظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبدأ الجوهر بما هو جوهر^(٢٣).

وإذا كان ابن سينا يذهب إلى القول - مخالفاً في ذلك أرسطو - بوجود قوة وهمية وظهفتها إدراك المعاني غير المسترسمة الوجودية في الحسوسات الجزئية، كالقوة التي تترك عداوة الحب للشقاء، وأن الذنب مبرور، هذه والرد معروف عليه^(٢٤)، فإن ابن رشد يذهب في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في متعلم الطبيعة - وأن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عمل القوة الحقيقية، وبذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى^(٢٥).

وهكذا نجد ابن رشد مهتماً بنقد الفلسفة السبئية في كثير من المواضيع، سواء كانت مواضيع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبي بين الفيلسوف الشرقي (ابن سينا) والفيلسوف الغربي (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروفاً جزئية لا تعبر عن خلاف مذهبي رئيسي، وإن كانت تعد دليلاً على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظراً لأن رأيه - فيما يذهب ابن رشد - يعد رأياً صحيحاً.

خاتمة: الحسن النقدي في موقفه من المتكلمين

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التي تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يقتضى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره عنهم.

لقد بين لنا أين رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله: دليل أول وهو دليل حدوثه ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان أين رشد قد نقد - كما سنبين الدليلين - فإن هذا النقد كان قائما على أساس محددة. إنه إذا كان قد نقد دليل حدوثه، فإن هذا كان ملوقعا من جانبه. إذ إنه يؤمن بقدم العالم أي قدم المادة الأولى. وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقدم العالم. وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي في تهافت الفلاسفة. إن الغزالي حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وفيما به بتكثير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم قد ذهب إلى أن فعل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدم العالم وفي الوقت نفسه نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله. إذ إن القول بالقدم يتعارض - فيما يرى الغزالي - مع محاولة الدليل على وجود الله.

ومن هذا نجد أين رشد جريحا على نقد دليل المتكلمين الذي يقوم على القول بحدوث العالم ونرى من جانبه أن هذا النقد يطبق على الغزالي أيضا إذ إن الغزالي قد اتفق مع الأشاعرة في كثير من الآراء التي قال بها.

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

إن منهج الغزالي الذي سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة في ردعهم على الفلاسفة. وتكثير من الآراء التي قال بها تنقل إلى حد كبير مع الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم. وكما نجد من آراء قال بها الغزالي أثناء رده على الفلاسفة وبذلك في كتابه «تهافت الفلاسفة» نجدها في كتاب الإرشاد للجويني المتكلم الأشعري.

ومهما يكن من أمر، فمسيوبين أثناء تحليلنا لمنهج أين رشد النقدي في مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفيّة، الموضح التي نقد فيها أين رشد آراء الغزالي المتعددة في مجالات متنوعة منها ما يدخل في إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل في إطار الميتافيزيقا أو الفلسفة الإلهية. وبالإضافة إلى إشارتنا المتعددة إلى آراء الغزالي حين الكشف عن أوجه نقد أين رشد الفيلسوف الشرقي أين سينا.

فلما إن أين رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للدليل على وجود الله. ونقد أين زبني في معرض مباحثنا للأساس التي استند إليها أين رشد في نقده إلى أن أين رشد - وكما

سطوى - إذا كان قد تقدم دليل الحثوث كدليل قال به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى، فإنه قد تقدم أيضاً دليلاً ثانياً قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب فالعالم ممكن الوجود، أما الله تعالى فهو واجب الوجود.

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن يؤدي إلى الطول إن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أي بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها، فإنه قد تقدم هذا الدليل، دليل الممكن والواجب.

إن فيلسوفنا ابن رشد في تقدم لهذا الدليل الذي يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ، تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، إنه لا يتقدم المتكلمين فحسب، بل يتقدم أيضاً الفلاسفة في اعتمادهم على بعض الأفكار التي نجدها في هذا الدليل. قد تقدم ابن سينا أيضاً لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجديدة.

ويوجه هام يمكن القول إننا لو تأملنا موقف ابن رشد النقدي في هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانبهم يقوم على تفنني طريق الخطأين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إنشائية. كما يقوم على تجاوز طريق العقل الجليل لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة كما لا يفهمها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بديلاً.

<http://Archive-beta.net>

لقد كان ابن رشد إذن حريصاً على نقد اتجاه المتكلمين، إنه لنجد لا يرقى إلى الاتجاه البرهاني الفلسفي كما لا يتفق مع افهام الجمهور. وقد درستنا التأثيرات الفلسفية الأرسطية التي نجدها في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين، كما لاحظنا أن ابن رشد إذا كان قد تقدم موقف المعرفة والأشاعرة، إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة في بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الأشاعرة، بل إنه كان حريصاً على إبراز ما في موقفهم من أخطاء وتناقضات.

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، أي لا تسمح إلى مرتبة البرهان نجد هذا سواء في تقدم موقفهم حول الجسمانية أو حول الجهة أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ إن الأشاعرة إذا كانوا يجهزون رؤية الله تعالى في الأخرى، فإن فيلسوفنا قد افهم تقدم موقفهم على أساس يتمسك به دائماً وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية، إنه يصعد بناء على ذلك شروطاً للرؤية مثلاً في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التي نجدها بين ثمايا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا - كما سنرى - إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذا كان يدرك ما ليس في جهة. فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والظور والكين.

لقد لجأ الأشاعرة - فيما ذهب ابن رشد - إلى حجاج سولسقاطية. أي تلك الحجج التي يقترن أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الوجود شرط لإمكانية الرؤية. فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن هذا المعيار أو الأساس لا يعد صحيحاً بأي حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقوِّس الرؤية ومعيّرها. لوجب إذن أن تبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح. كما يعتبر ظروفاً عن العقل خروجاً تاماً. إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة. ولكل حاسة عملها المحدد. كما لا يمكن انقلاب البصر سمعاً ولا يمكن عودة اللون صوتاً.

وإنحاول الآن الكشف عن تفصيلات المعنى النقدي لقد ابن رشد في موقفه من التفكير من خلال بعض مواقفهم.

غير خلاف طينة أن فلاسفة العرب عامة وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بآرسطو في مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان. واعتبروا التفكير مسلكاً للفكر الجدلي. والفلاسفة مسلكين للفكر البرهاني. وذلك على النهر الذي سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية. وسعى يوماً للوصول إلى البرهان الذي يعد هذه أسنى صور البرهان.

بل يمكن القول كما سبق أن أشرنا إن مفتاح لفهفة ابن رشد بأسرها. إنما يكمن في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاث. مراتب الخطابية والجدل والبرهان.

فهو يقول في كتابه فصول المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال^(٢٤): «الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعبري عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليين^(٢٥) بالطبع أو بالطبع والعامة. وصنف هو من أهل التأويل البقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة. أعني صناعة الحكمة».

معنى هذا أننا إذا لم ندر هذه التفرقة التي يقوم بها فيلسوفنا، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة. ونفقه الفكر الجدلي الكلامي بصفة خاصة. إذ إن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا

النوع من الفكر. ونقد له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابي، أي المرتبة الخطابية، إذ إن الطريق الخطابي إذا كان موجهاً لإقناع العامة أساساً والطريق البرهاني إذا كان للطائفة، أي الفلاسفة، أهل اليقون، فإن الطريق الجدلي فوق مستوى العامة، ولا يرضى عنه الفلاسفة.

ومعنى هذا أن تلك الطريق قد لا يطيد الناس أساساً، وإليه كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقاً مفقوهاً شاملاً وأزماً لكل عصر ولكل زمان.

فلما إن ابن رشد إذا كان ينقد الطريق الجدلي، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، ولا يرتضي بالبرهان بديلاً. إنه يتأدي بتطبيق هذا الطريق البرهاني على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان ممكناً للنظر الصادق السليم. دليل ذلك قول ابن رشد: «إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»^(٢٠) وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدول، ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق إلى طريق أسمي منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد من واجبه تقديم، إذ إن أي رأي من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه بعد رأيا غير صحيح بل ليس دليلاً في المجال الفلسفي، فيما يرى ابن رشد.

وإذا تسامحنا وقلنا: هل يتم ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة، فإننا نستطيع الإجابة عن هذا القول بأن تلكه ليست أساساً على الأشاعرة كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة <http://Archive.org>

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إلينا، فهو يقول: «وإذا المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء، نقتف منه على طريقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويحسب أن تكون طريقهم من جنس طرق الأشاعرة»^(٢١)

ولكن هذا لا يعني أن نقده بعد منطقاً على الأشاعرة وحدهم، نظراً لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلي أكثر من الأشاعرة، ولكنهم أولاً وأخيراً فرقة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتبرون أساساً فرقة كلامية، فمعنى هذا أن طريقهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد أطلق على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة، إذ إنه كثيراً ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التي يبحث فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج، وإذا كان هذا هو قصد، فإن نقده يشمل الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء. إذ إن الإطار الجدلي هو ما تحرك فيه كل من

المثلين للفكر الأشعري والمثلين للفكر الاعتزالي أيضاً، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار رموز كل فريق من انصار الفريقين على الفريق الآخر، وإن كانت المعتزلة - فيما يبدو لنا - أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيها نحو العقل، ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقترب الأشاعرة من الصوفية، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ومنهج الأشاعرة غير منهج الصوفية.

لقد نجد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان، فهم - فيما يرى فيلسوفاً - قد آمنوا بآراء معينة بناء على المتكلمات سابقة يجعلون منهم نصرونها وتأييدها، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل الموقفستانية، أو الأقاويل الجدلانية، أو الأقاويل الخطابية، أو الأقاويل الشعرية، حيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها.^(١٩)

نبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرقة بين مراتب أقاويل عقيدة أهمها الأقاويل البهرانية والأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية الإتيانية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد في رأي ابن رشد **داخلية في إطار الدين** الذي يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، فإنه كان متوجهاً مع ابن رشد تواتر ذلكم التمسك بالأشاعرة.

وسنحاول في الصفحات التالية إظهار نماذج من المواقف الكلامية في مجالات متعددة ثم تبين نقد ابن رشد لها، وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأي الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقاً من هذا الموقف الرشدي، سنحاول الوقوف عند هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها المتكلمون، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد.

ولقد آن يشير يارمى ذي بدء إلى أن إبراز موقف ابن رشد القاطبي بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لأن سينا أو غير هؤلاء، من مفكرين وفلاسفة، لا يعني أننا نتفق مع ابن رشد في كل ماقاله بالنسبة لهذا الرأي أو ذلك مما قال به المتكلمون والفلاسفة والصوفية، وكما حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأي أو أكثر من الآراء التي قال لها.^(٢٠)

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه الأولية وكتبه التي يشرح فيها الفلسفة استناداً لأرسطو بعض أدلة من سبقوه على وجود الله، إنه يعرض أولاً الدلائل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر، فعل هذا بالنسبة للصوفية، وابن سينا - كما سبى - وبعده أيضاً بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى، وهذه الأدلة في رأيه تتفادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً على إبراز الجانب النقدي في مجال التحليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابي، والذي يتمثل عنده في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى هي: دليل العناية الإلهية أو العناية، ودليل الاختراع، ودليل الحركة.

إنه يعرض أولاً - كما سبق أن أشرنا - لدعائين قال بهما المتكلمون للتحليل على وجود الله تعالى هما: دليل الحوادث، ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اعتمدوا بالدليل على وجود الله تعالى نجد هذا عند الأشعرى وعند الجرجاني وعند الباقلاني وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامي.

فبالنسبة للدليل الأول الذي يعرضه ابن رشد كتدليل قال به المتكلمون، وهو دليل الحوادث، فإننا نستطيع القول إن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم بعد حادث أي مظهراً من عدم وليس قديماً أي موجوداً من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالغزالي وابن سينا.

هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى. بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث، ونصل إلى فكرة المتكلمين قديمة، كما ذهب إليه الكندي⁽³⁷⁾ أيضاً في دليل من أدلته على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصاً على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحوادث، ثم القيام بنقده، لكي يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم. وفي الوقت نفسه قدموا أدلة على وجود الله⁽³⁸⁾.

ومعنى هذا أن ابن رشد - وكما سبق أن أشرنا - كان حريصاً بطريقة مباشرة لارة، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحوادث التي يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم، بل بالإمكان أن نقول بالقدم، ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك ابن رشد، كما سبق أن أشرنا، كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم كالغزالي وابن سينا، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى.

قلنا إن المتكلمين عامة يطولون بدليل على وجود الله هو دليل الحسوث، وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء، لا تتجزأ (أي جواهر فردية) وهذه الجواهر الفردية تعد محدثة، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر محدثة أيضاً، وإذا كانت محدثة، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن بهم جميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، بعد مخلوقة كانتا من أول، حادثة بعد أن لم يكن شيئا ولا ميلا ولا ذاتا ولا جوهرًا ولا عرضاً^(٣٦).

والدليل عندهم على حدوث هذه الوجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التي حدثت بعد حدوثها معلوما بالضرورة والشاعرة، وما كان ضروريا لم يقتصر إلى الاستدلال عليه، أما الحالة التي بطلت فإن بطلانها بعد دليلا شاعدا على حدوثها لا قسما، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات المسكنة بالوجود، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى وأوجب الوجود^(٣٧).

وإذا كان المتكلمون - كما سبق أن اشرنا - يفتشون هذا الدليل على القول بحدوث العالم فإنه كان منظرًا من أين رشد هذه الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم، والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بحدوث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هي:

(أ) الجواهر لا تنكح عن الأعراض.

(ب) الأعراض حادثة.

(ج) ما لا ينفك عن الحوادث - حادث.

ويحاول أين رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعني الأجسام التي تشير إليها والتي تقوم بذاتها، أما إذا قصدنا بالجواهر الجزء الذي لا يتقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا بعد أمرا واضحا يبيننا، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة وإذا كان يوجد هذا الشيء، فلا يمكن إذا وصف طريقة الاشارة بأنها طريقة برهانية^(٣٨).

والواقع أن نقد أين رشد هذه المقدمة لا يطغى من تأثير بفلسفة استاذة أرسطو. فإذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذي لا يتجزأ، فإن أين رشد وبالتالي ينقد هذا المذهب الذي ذهب إليه المتكلمون.

ولعل هذا يتضح ليس في مؤلفاته فقط بل في شروحه على أرسطو أيضاً، فمثلاً في تعليقه
لكتاب ما بعد الطبيعة، يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء، الذي لا يتجزأ أي
الجوهر الفرد. ونقد المذاهب والآراء الأخرى التي سمعت رأي أرسطو. وكان حرصاً على تقديم
فهم يقول: «ومنه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ولاح هناك أن جميع
الأمور المخصوصة مؤلفة من مادة وصورة. وتبين هناك كم أنواع المواد وأنواع الصور. إلا أن
النظر هناك فيها إنما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير. وبالجملة من حيث هي مبادئ
التغير. وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عرفت هناك كالقول بالأجزاء
التي لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم»^(٢٨).

أما المقدمة الثانية وهي التي تقوم على القول إن الأعراض جودتها فإنها ليست واضحة
ولاقينية، إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق، فإذا شاهدنا حدوث
بعض الأعراض، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا فهمنا في الاعتبار
الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كسركتها واشكالها.

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس المشاهد على الغائب وهذا يعد دليلاً خطائياً
وليس برهانياً. إذ إن الانتقال من تطبيق الأحكام على المشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون
معتولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة المشاهد والغائب^(٢٩).

ويتميز ابن رشد من نقده للقول الأول إلى القول إن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن
أن تكون برهانية. كما أنها لا تلبي بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياساً جدالياً لا يرقى إلى
مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدي إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقاداً يقينياً. وهذا عيب القياس
الجدلي - فيما يرى ابن رشد - إذ إن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة
فحسب، سواء وجدت فيها شروط المقدمات الحقيقية أو لم توجد^(٣٠).

ونود أن نشير في مقام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحوادث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد
يقدم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بعدد
القوليات العشر من جهة أخرى، وهذا على العكس من نظرية المتكلمين التي تنصب إلى أن عدد
القوليات ثلاث لا عشر، وهي الجوهر، والأعراض التي يجمعها الكيف، والآن الذي يتحرك فيه^(٣١).
وبهذا اتجه ابن رشد اتجاهها أرسطياً إلى حد كبير، واستبعد أي تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل
إليه الفيلسوف البرهاني أرسطو^(٣٢).

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله، فإننا نجده بعد نقده الدليل الأول، دليل الحوادث، يقدّم الدليل الثاني، دليل الممكن والواجب، ويقدم نقده أساساً على قواه بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات... الثاني (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسخة فلسفية، وإذا وجد أن هذه الفكرة وتلك من الأفكار التي يقول بها المتكلمون تتعارض مع الأفكار والمبادئ التي مرتها الفلسفة، فإنه يجد من واجبه نقدها، وإليه قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليلين يقوم على استقائه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بعدم العالم، كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطائية والجدلية وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان. إذ إن الفلسفة عده - كما سبق أن أشرنا - هي النظر في الوجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد في نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما في أرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يحتلّوها لها حلاً، وبهذا لا تعدّ برهانية ولا يقينية، إذ لم كانت كذلك لما عدنا وجود دليل أو أكثر من دليل البرهنة عليها، ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقاً لمبادئ البرهان.

إن فيلسوفنا ابن رشد - لا يهاجم المتكلمين أو ينقد أرائهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلي^(٣٦)، إذ إن النظر العقلي يعتمد عندهم - فيما يرى ابن رشد - على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استيعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

ساسياً : الحسن النقدي في موقف ابن رشد من الغزالي

نود أن نشير بإيجاز إلى الحسن النقدي لابن رشد في موقفه من الغزالي، إذ من المسائل المشهورة جداً في تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكري بين الغزالي في التصوف العربي (القرن ٥ هـ - ١١١١م)، وابن رشد في الغرب العربي.

نقول إن إشاراتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تطويل موقف الغزالي في العديد من الموضوعات التي سبق لنا دراستها، وخاصة حتى حديثنا عن موقف ابن رشد النقدي للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفيّة أيضاً، على اعتبار أن الغزالي لا يعدّ أساساً فيلسوفاً، بل إنه لا يبدو كونه متكلماً أشعرياً وصوفياً.

إذا كان الغزالي قد ترك لنا كتباً كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، والمنطق من الفضائل، وإذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجومًا من جانبهِ على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي طال بها الفلاسفة، إلا أن أهم كتاب من كتبه التي ألّفها أساساً للرد على الفلاسفة ذارة والمفكرين في بعض الآراء ذارة أخرى هو كتابه «تهافت الفلاسفة»^(٢١) كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالي في هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعاً على النحو التالي:

- إبطال مذهبهم في أزلية العالم.
- إبطال مذهبهم في أبدية العالم.
- بيان تبيينهم في قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه.
- في تعجزهم عن إثبات الصانع.
- في تعجزهم عن إقامة الدليل على استعانة الله.
- إبطال مذاهبهم في فني الصفات.
- في إبطال قولهم: إن ذلك الأول لا ينقسم بالجنس والعقل^(٢٢).
- في إبطال قولهم: إن الأول بسيط بلا مادية.
- في تعجزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.
- في تعجزهم عن القول إن الأول يعلم غيره.
- في تعجزهم عن القول إنه يعلم ذاته.
- في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.
- في إبطال قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالآزفة.
- في إبطال ما ذكروه من الغرض الحرك للسماء.
- في إبطال قولهم: إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.

- في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

- في قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

- في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

- في إبطال إنكارهم لبعض الأجساد مع التلذذ والتقاليم في الجنة والنار بالقلذات والآلام الجسمانية.

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على رأي من الأراء التي ذهب إليها الغزالي^(١٢) وقد ركز في رده على الغزالي حين ذهب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في أرائهم حول قدم العالم وحول خلوق النفس وحول العلم الإلهي، كما نقد ابن رشد الغزالي حين ذهب في نهايات الفلاسفة إلى إرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة. ومن هنا فلا ضرورة عند ابن الأسباب والمسببات.

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالي يذكر أراء أرسطو، ومرجعه في ذلك كتاب الفارابي وكتب ابن سينا. وهذا يعطى فهما بديهي أن ابن رشد قد اعتمد من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو مباشرة، بدلا من الاعتماد على ما ينكره فلاسفة العرب عنه. وهذه نصيبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد. وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت إلى العرب منقطة من بعض جوانبها بأراء الأفلاطونية المحدثة.

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرا إلى أن يقول: «إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساءلها في كتاب نهايت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الاثترار، وإما أنه لم يفهمها على حقائقها فتعرض إلى القول فيها لم يحط به علما، ولذلك من فعل الجهال. والرجل يجل هذا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كثرة فكيوة الغزالي وضعه هذا الكتاب وأعطى لها إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه».

هذا ما يقول به ابن رشد في مجال من مجالات نقده للغزالي. والواقع أن الغزالي فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضا أن يحدد ما يفهم باسم كتاب نهايت الفلاسفة، هل النقل كل الفلاسفة على رأي واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة العرب يمثل انتقادها على فلاسفة اليونان؟ وهل أراء الفارابي وابن سينا هي نفسها أراء افلاطون، أو أراء أرسطو؟

وهل مذهب ابن سينا الفلسفي مطابق لمطابقة مذهب الفارابي الفلسفي^(٢٦) إنما نلاحظ من جانبنا أن هذه المحاولة من جانب الغزالي تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب، كتاب تهافت الفلاسفة.

إن نقد ابن رشد للغزالي كان متوقفا لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أن ثراث الغزالي بعد معبرا عن انتفاخ جانب الشعري وجنلي صوفي في حين أن ثراث ابن رشد بعد معبرا على العكس من ذلك تماما من جانب عقلي برهاني يدافع عنه بكل طاقته.

إن القول فيلصوقنا ابن رشد بعد تعبرا عن الدفاع عن التيار الفلسفي وعن الفلاسفة، إنه يرى أن الفلاسفة إذا كانوا قد انحطوا في شيء، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث، بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ، تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال.

ودللتنا على أن آراء الغزالي تعد تعبيرا عن وقفة الشعري صوفية، هو أن الظاهر بين الاتجاه الموجود في كتاب تهافت الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعري، يجد أنهم قد استلهموا من كتابات الغزالي وعن اتجاهه، ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر، فيض الدين الرازي في كثير من كتبه وشروحه، كتابه «أساس التدريس في علم الكلام» وشروحه بل مجموعة على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

وما يقال عن الاتجاه الكلامي الأشعري عند الغزالي، يمكن أن يقال أيضا بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى عن الاتجاه الصوفي السني عند الغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار كثيرا من أوجه الالتقاء بين الاتجاه الأشعري والاتجاه الصوفي السني. وهذا الاتجاه لا نعدم وجوده بين ثنائيا صفحات تهافت الفلاسفة للغزالي. وهذا إن دلنا على شيء، فإننا يدلنا على أن الغزالي عندما أصبح صوفيا، أي ارتضى لنفسه طريق التصوف، فقد اتجه إلى نقد آراء الفلاسفة تارة، وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى.

وإذا كان الغزالي قد بحث - كما سبق أن أشرنا - في عشرين مسألة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، واتجه إلى نقد الآراء التي ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم، ونام بتكفيرهم في ثلاث مسائل، فإن ابن رشد قد قال في خاتمة كتابه «تهافت التهافت» إن هذا الرجل قد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل: أحدها مسألة النطود وقد قلنا إن هذه المسألة عنهم من المسائل النظرية، والمسألة الثانية قولهم إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا إن ما يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي

كفرهم به المتكلمون. وقال في هذا الكتاب «أي كتاب تهافت الفلاسفة إنه لم يقل أحد من المسلمين بالعداء الروحاني، وقال في غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكفر من قال بالعداء الروحاني ولم يقل بالمسوس إجماعاً ويجوز القول بالعداء الروحاني.

والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الغزالي كما كان حريصاً على نقد المتكلمين، وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجه غير منهجهم واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجاههم يدخل في دائرة الاعمقول في بعض جوانبه. أما ابن رشد فإنه بعد عباده للفلسفة العقلية.

سابعاً: خاتمة

لعلنا قد كشفنا عن بعض جوانب المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - نقول بعض جوانب - إذ إن ابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - قد اعتمد بنقد أكثر الاتجاهات التي سبقت إن لم يكن كلها، والتي يرى فيها مغالطة لما يذهب إليه. ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الصوفي واتجاه العشوية والاتجاه الجدلي الكلامي، كما اعتمد بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله سواء أولئك الذين عاشوا في المشرق العربي كالغزالي وابن سينا أو غيرهما ممن عاش في المغرب العربي كابن باجة في قليل من الجوانب. هذا بالإضافة إلى مغالطته لبعض الآراء التي قال بها الفيلسوف اليوناني أرسطو.

والواقع أن إبراز كل جوانب النقد ضد ابن رشد، يحتاج إلى العديد من الدراسات نظراً لأن نقده لم ينفذ، لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابي من مذهبه. إذ إن الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصاً قبل أن يقول برأي من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التي يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ في مواقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيلاً في دراسنا هذه عن نقد ابن رشد للغزالي أو نقده للمتكلمين من الأشاعرة، فإن ما ذكرناه عن نقده للعشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤيداً إلى بيان مبررات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالي، وبخاصة إذا وضعنا في الاعتبار تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية على النحو الذي أشرنا إليه، ومن هنا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطقاً في كثير من زواياه على الأشاعرة وكذلك الغزالي أيضاً، والذي يعد مفكراً شعرياً صوفياً لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفي لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فإذا أردنا في مقام دراستنا إبراز ويلورة الأمتس التي يستند إليها المنهج النقدي والتي سبق أن أشرنا إليها، استلطنا القول إن أبرز هذه الأمتس تتعلل في أساس أول هو عدم التوقف عند مظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها، لأن ابن رشد يعلم تماما أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة، فلسفة تكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتأويل العقلي، إلا إذا قام بهذا التأويل. وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد المشوية الذين يلقون عند مظاهر الآيات ولا يسمعون بالتأويل.

أساس ثان هو إبراز أخطاء الطريق الصوفي، إذ إن ابن رشد كان على وعي تام بأن حكمة الصوفية لتقابل وحكمة الفلاسفة لتقابل الأضداد نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التي دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالي الذي يعد مفكرا صوفيا، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي حينما أصبح صوفيا تحول إلى عبو لعلوم الفلسفة والفلاسفة. كما دفعت ابن رشد أيضا إلى نقد الطريق الصوفي في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المنكرين وخاصة الأشاعرة، إذ إن المنهج النقدي الذي يقوم على العقل، يختلف اختلافًا جوهريًا عن منهج المنكرين الجاهلي وهو المنهج الذي ساررت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، خصموج أن المعتزلة قد ساندوا العقل، وصموج لهم أقرب إلى الفلاسفة ولكنهم لم يسوا بفلاسفة. كما أن منهجهم يعد قلبا وقالبا منهجا كلاميا جدليا، أما الأشاعرة فابن رشد يعد العدو اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفا قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التي وقعوا فيها أكثر من فيلسوفا ابن رشد، وذلك في مؤلفاته وشروحه معا. ولتعداد منهج ابن رشد لبعارنا تماما عن المنهج الجدلي الكلامي، هو الذي أدى به إلى نقد آرائهم في مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية، كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا في المواضيع التي تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع نجده في منهج ابن رشد النقدي، هو تأثر فيلسوفا بارسطو تأثرا كبيرا. إن هذا التأثر من جانب بارسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا الذي قال براء بتعلل فيها التيار الكلامي أكثر من التيار الأرسطي، أراء اعتمد فيها على الأفلاطونية المحدثة.

أساس خامس وأخير يعد أهم الأساس وأشملها على وجه الإطلاق في منهج ابن رشد النقدي وهو الأساس العقلي. إن هذا الأساس هو الذي أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين

سبقوه، بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفي والتيار الكلامي. نعم إنه أهم الأسس، لأنه يعد الطريق الذهني نحو التفكير.

ولاشك أن ابن رشد رغم حسه النقدي، كان واقفاً إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والفتايات يلاحظ - كما سبق أن ذكرنا - أنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يبدي إعجابها بها.

وهذا التفرع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدي إلى القول بوجود بعض الثغرات في منهج ابن رشد النقدي، واعتقد أن ابن رشد كان باستقامته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقيناً من فلسفة أرسطو. وأو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكن منهجه النقدي أكثر دقة وتسامحاً، ولكنه لم يفعل.

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار انحصار ابن رشد العقل، حتى أصبح الفكر تعبد للفلسفة في بلاد المغرب والمشرق معاً، وصاحب اصبر اتجاه عقلي يدعو إلى تعبد العقل باعتباره الدليل والحكم، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة.

يقول ويكرر القول إن من الخطأ أن نقدر فيلسوفنا ابن رشد الانسحاب عجيبة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر الحس النقدي الذي تميز به، ونزعتة الثنوية وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين اتجه إلى شرح أرسطو، وقال: «فلتضرب بأنفسنا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء بعد صواباً، فليأخذ منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء بعد خطأ، فليتها إلى هذا الخطأ».

يضاف إلى حسه النقدي وحسه الثنوي، اتجاهه العلمي، لقد كان - كما أشرنا - عالماً وطبيباً، وأيضاً اعترازه بالتأويل، تأويل الآيات القرآنية الكريمة.

يقول إذا كان من حقنا أن نخبر بأن بلدنا العربي قد أنجبت فيلسوفاً شامخاً كإبن رشد، إلا أنه من واجبه أن نعرض فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التي ستظل باقية ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي.

ومن هنا كان من المنطقي والمعقول والمنطوق، اتجاه أكثر بلدان العالم العربي، والعالم العربي، إلى الاحتفال بذكرى مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة هذا الفيلسوف الضامخ العملاق.

المصادر

(١) راجع في المصطلحات حياة وثانية ما كتبته في مؤلفاتي

- الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٩٧، سلسلة العقل والتجديد، الكتاب الخامس

- الفهم العقلي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٩٨، سلسلة العقل والتجديد، الكتاب السادس

- تجميع في المذهب الفلسفي والمكتوبة، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٩٧، الكتاب الثاني من سلسلة العقل والتجديد

(٢) ابن الأثير، محمد بن عبد الله، الشفاة لكتاب الصلاة، لعليق إبراهيم الأثيري، القاهرة، دار الكتاب المصري، (د)، جزء١، ص٢٩ [جزء٢، ص٢٩] بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٥.]

(٣) ابن أبي السعيد، أحمد بن قاسم، جيون الأبياء في طيقات الأطباء، بيروت، دار الثقافة ١٩٨٨، جزء ٢، ص١٢٢.

(٤) ابن خنيس اليماني، إبراهيم بن حسين، الميخاج الشعاب، في معرفة العيال طباً، المذهب، لعليق محمد المصري، القاهرة، دار التراث للطبع والنشر، ١٩٥٢، ص٢٨٤.

(٥) ابن رشد، أبو الوليد، بداية التوفيق، وبهاية التوفيق، لعليق مصطفى الباني الطنبي، القاهرة، ١٩٦٠، ص٤.

(٦) ابن رشد، أبو الوليد، فصل الفلال فيما بين الحكمة والفلسفة من الاتصال، طبعة القاهرة، (د)، دار إحياء الكتب العربية، ص٢.

وانظر أيضاً كتاباً: الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد، أفكار في حاشية وقدم، ص٢٩.

(٧) الترجع السابيل، ص٢.

(٨) آية ١٥٨ من سورة الأعراف.

(٩) فصل الفلال، ص٢.

(١٠) آية ٢ من سورة العنكب.

(١١) فصل الفلال، ص ٢، وأيضا: "O'riary: Arabic thought and its place in history", P. 233.

(١٢) فصل الفلال، ص ٢.

(١٣) المصدر السابق، ص ٤.

(١٤) المصدر السابق، وأيضا: الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٢٩.

(١٥) فصل الفلال، ص ١٥.

(١٦) يقول ابن رشد محمداً بطيخا لعليق وبهاية: "سبيل الفلاس عراج، ولا يخلص من هذا الطريق الا من استعمله الى الفلال اليونانية من غير ان يفل في ذلك بمعية الفلاس العرب، في التجوز من تسمية كشيء بشيئيه او من سببه او لاشياء او بغيره، لو لم يكن ذلك من الاشياء التي تحدث في تعريف المصنف الكلام اليوناني" (فصل الفلال، ص ١٥).

(١٧) دائرة المعارف الإسلامية - القروية العربية - مادة منطق، ص١٤، عدد ٢٩، ص ٢٢٩.

(١٨) التوفيق، محمد بن الفاروق، الفلسفة المستلزمات للفنون، الأجزاء ١ و٢، لعليق لطفي عبد الله الجنيح، وفيه الأجزاء أو اختصر بعد. أما الطبعة القديمة فهي طبعة الفلا وقد اعتدنا عليها وقد طبعنا هذه الطبعة سنة ١٩٦٧، وراجع مادة منطقها.

(١٩) ابن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الفلاس في طيقات الفلاس، القاهرة ١٩٨٠، ص١٤١.

(٢٠) آية ٢ من سورة العنكب.

(٢١) فصل الفلال، ص ٢.

(٢٢) آية ١٥٨ من سورة الأعراف.

(٢٣) فصل الفلال، ص ٢.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٢.

(٢٥) د. حاتم العراقي، الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢١١.

(٢٦) المكتوبات، القاهرة، المذهب، لعليق السجود، ص ٢٢، السوراج الطوسي، الجمع، ص ٢٢، وانظر أيضاً كتاباً: تجديد في المذهب الفلسفي والمكتوبة، ص ٢١ وما بعدها.

(٢٧) أعراقي، أبو حامد، الفلال من الفلال، مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٨٨، ص ١٢٧.

(٢٨) الكشف عن مناهج الفلاس في طيقات الفلاس، القاهرة ١٩٦٧، ص ١١٦.

(٢٩) ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب الفلاس الأرسطو، لعليق أحمد فواز التوفيق، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٦٥، وأيضا: دافع العراقي، التجميع العقلي في فلسفة ابن رشد (مراجع متكرر سابقاً).

(٣٠) متكرر إبراهيم في الفلسفة الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٩-٢٩، وأيضا مقدمة أحمد فواز الأعواني لتلخيص كتاب الفلاس (متكرر في حاشية ٢٦)، ص ٦٠.

(٣١) Brunsch, E., Averroès et l'arabisme, in: Œuvres Complètes, T.III, Paris 1988, P. 120-123.

1988, op. cit., p. 38, 39.

Delmon, P., La système du monde, T.I, Paris, 1884, p. 89.

(٣٢) ابن رشد أبو الوليد، التوفيق التوفيق، لعليق م. جورج، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٠، ص ٧٠، وانظر كتاباً: الترجمة العقلية في

تسعة ابن رشد (إبراهيم حاتفي)، ص 17-18، وأيضاً كتابه: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (إبراهيم حاتفي).

(31) ابن رشد أبو الوليد، توافقت التوافقات، ص 1.

(32) ابن سينا، أبو علي، المشاف، جزء 1، تحقيق د.عمر قناتلي، ص 1. الجزء النصفي العامة للكتاب: القاهرة، 1910، ص 39، كتاب.

قدم الإشارات من كتاب المشاف: القاهرة، 1988، ص 328، وكتاب الإشارات والتشبيهات: القسم الأول، دار المعارف: القاهرة، 1981، ص 197-187.

كتاب.

O'neary, de l'art: Arabic Thought and its place in History, Alford, Logan - paul, London, 1958, p. 178.

كتاب.

Olson, E.: History of Christian philosophy in the middle ages, 1955, p. 207.

Renan, E., op. cit, p. 89 (33).

(34) التصور السابق ص 114 - 115، وأيضاً توافقت التوافقات، ص 77.

(35) التصور السابق ص 114 - 115، وأيضاً توافقت التوافقات، ص 77.

(36) القرطبي، أبو عبد الله: تفسير القرآن الكريم، الطبعة المصنوعة للدار العربية للعلوم، 1976، ص 11-12.

وكذلك: معيار العلم، دار المعارف، مصر، 1971، ص 217-219.

كتاب: القرطبي، معيار الدين، معيار أفكار القدمين والتقليد، الطبعة المصنوعة للقاهرة، 1979، ص 9-10.

كتاب: القرطبي، معيار الدين، الأربعين في السبل الثوب، طبعة معيار أول الركن، 1979، ص 67-68.

(37) [مقدمة المعارف الإسلامية، ص 1] ابن رشد أكارا دي نو ولمايق يميل مذهبها في الترجمة العربية لهذا الترجمة، مذهبها، ص 10.

وأيضاً ابن تيمية: بيان مرفقة صريح العقل لمسيح القرآن، طبعة الأولى: بيروت، القاهرة، 1972، ص 8، جزء 1، ص 89.

Gardner, E.: La Philosophie Musulmane, Louvain, paris, 1948, p.23, (38).

Renan, E.: op. cit, p. 90, (39).

(40) القرطبي، مذهب: سورة العقل، ص 1، كتاب: معيار مذهبها، الطبعة المصنوعة، ص 77-78، وأيضاً المنهج النقدي في.

تسعة ابن رشد (إبراهيم حاتفي).

(41) ابن رشد، أبو الوليد، توافقت التوافقات، ص 77.
<http://Archivebeta.Sakhril.com>

كتاب.

Albert H.: La Renaissance d'Avicenna, in: Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, 1952-54, 208, p.45.

(42) ابن رشد، أبو الوليد، مذهب: أفكار الأنا، ص 117.

(43) القرطبي، مذهب: سورة العقل، ص 117-118.

(44) القرطبي، مذهب: سورة العقل، ص 117، وما بعدها.

(45) ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق د.عمر قناتلي، بيروت، 1978-1979، ص 1، جزء 1، ص 117 وما بعدها.

(46) ابن رشد، توافقت التوافقات، ص 74.

(47) التصور الطب.

(48) التصور نفس.

(49) ابن سينا، أبو علي، شرح رسائل في الحكمة والفقهيات (رسالة في الأجزاء العلوية) القسطنطينية، 1984، ص 78-79.

(50) ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، جزء 1، ص 1، جزء 2، ص 517-517.

كتاب: التفسير ما بعد الطبيعة، ص 1.

(51) ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتشبيهات، ص 241 من القسم الطبيعي، وأيضاً ابن سينا: هيكل الحكمة، تحقيق د.عمر قناتلي، القاهرة، 1981، ص 19-19.

كتاب.

Munk, S.: Miseses de philosophie, Jouis et Arabe, Paris, 1952, p. 360.

وأيضاً القرطبي، مذهب: فلسفة الشرق، ص 77.

(52) ابن رشد، أبو الوليد، تفسير: كتاب العباد والمصنوع، تحقيق د.عمر قناتلي، القاهرة، 1981، ص 21.

كتاب: توافقت التوافقات، ص 177-178.

وأيضاً كتابه: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(53) المرجع السابق، ص 71.

(54) وفلسفة يوم التفكير.

- (٢٩) ابن رشد، أبو الوليد، **لوحات التواتر**، ص ١٠٠.
- (٣٠) نفسه، **مناهج الآراء**، ص ١١٩. **راجع كتابه** **التمجيد الفكري** **(الفضل الخامس عليه للتأليف)**.
- (٣١) نفسه، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مجلد ٦، ص ٤٢-٤١.
- (٣٢) العراقي، **حاشية تيسير في المذهب الفلسفي واللاهوتي**.
- (٣٣) **برهان الكندي** في **بين القول بعمود العالم والقول بوجود الله**، **دعوى أن الاعتقاد بأن العالم حادث لابد أن ياتي إلى القول بوجود حلقه** **خالفه الفكر**، **ويكون في ردائه في وحدانية الله** **وإثباتي جرم العالم مؤيداً هذه الفكرة وليس معاكساً أن يكون جرم بلا مدافعة** **الجرم ليست له نهاية** **ولها الجرم متناهية**، **فيحتاج أن يكون جرم لويز**، **مأخوذ من محدث أفسطراب**، **والحدث محدث الحدث**، **والحدث والحدث من الحادث**، **فكل محدث أفسطراب**، **عن أبيه** **(راجع كتابه** **مذهب فلاسفة الشرق**، **ص ٢٢ وما بعدها)**.
- (٣٤) العراقي، **أبو حنيفة**، **لوحات الفلسفة**، **تخليق سليمان بنوك**، **ط ٢**، **دار المعارف**، **بغداد**، **١٩٤٤**، **ص ١٤٥**.
- (٣٥) **الكتاب** **مذهب فلاسفة الشرق**، **ص ٢٠ وما بعدها**.
- (٣٦) **الاسفرايني**، **أبو القاسم**، **المختصر في الدين**، **تخليق محمد محيي الدين عبدالمجيد**، **مكتبة النهضة المصرية**، **القاهرة**، **١٩٤٠**، **ص ٢٢٠**.
- (٣٧) **المصدر السابق**.
- (٣٨) ابن رشد، **أبو الوليد**، **مناهج الآراء**، ص ٢٢٩-٢٢٨.
- (٣٩) نفسه، **المختصر ما بعد الطبيعة**، ص ٤١.
- (٤٠) نفسه، **مناهج الآراء**، ص ٩١-٩٢.
- (٤١) نفسه، **تخليص كتاب الترهان لأرسطو** **(مخطوطة)**، ص ٢٠.
- (٤٢) **انظر** نفسه **(راجع مذكرات كتاب الفلسفة لابن حنيفة)**، ص ٢.
- (٤٣) **انظر مقدمة** **موسى جويش** **لتأليف كتاب التواتر** **ابن رشد**، ص ٨-٩.
- (٤٤) **ص ٢٥٦**، **في كتاب** **دور**، **De Motu**.
- (٤٥) العراقي، **حاشية الفلسفة العربية والطريق إلى التفسير وفيه مرآة نقدية لهذا الكتاب**.
- (٤٦) **راجع ما كتبه** **في هذا الموضوع** **في كتابه** **الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد** **(مراجع مذكورة)**، **وهذه التمهيد الفكري في فلسفة** **ابن رشد** **(مراجع مذكورة)**.
- (٤٧) العراقي، **حاشية الفلسفة العربية والفرق إلى التفسير**، ص ٢٢٠ **والمرجع** **لأبواب** **مؤلف الكتاب المعروف**، **العراقي**.

وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية

د. هاشم هاشم

وقف الفلاسفة واللاهوتيون اللاتين من ابن رشد في القرن الثالث عشر مؤقلاً انقسامياً. على حين يرى البعض وينطق توما الاكويني بلسان هؤلاء - «ان الشارح ليس مثالياً بل هو مفسد للفلسفة المثالية»^(١) يجد آخرون «ان من يخالف الشارح في الفلسفة يخطئ لامحالة»^(٢). وقد تغذى هذا الانقسام من خلافات حول قضايا فلسفية - لاهوتية عديدة، كانت قضية «وحدة العقل» من بينها.

خطوط تاريخية

تمتد جذور هذه القضية إلى طرح فلسفي جاء غامضاً في كتاب النفس، لأرسطو، تتلخص فحواه بالسؤال: هل العقل واحد يشارك فيه جميع البشر وبه يعقلون؟ ام انه خاص بكل إنسان فرد يصح بموجبه القول: «إن هذا الإنسان يعقل» (Hic homo intelligit)؟

ولما دخلت أهم كتب ابن رشد على الفكر القروسطي اللاتيني، بعد أن ترجمت إلى اللغة اللاتينية في صقلية، في بلاط فريديريك الثاني على يد ميخائيل سكوتوس في عشرينات القرن الثالث عشر، وانتشرت من

* استاذ الفلسفة بجامعة الكويت.

نابولي إلى باريس واكسفورد وكولونيا، ولدت رواجاً كبيراً في كليات
الفنون (الفلسفة) لا سيما في جامعة باريس حيث دعي أتباعها
«رشديين» (Averroists) ولقب صاحبها بـ «المُشارِح» (Commentator)
واعتبر السلطة الفاصلة في فهم الفلسفة المتأرجحية والدفاع عنها.

لكن سرعان ما شعرت السلطات الدينية بخطر بعض أفكار الفيلسوف العربي على العقيدة
الدينية المسيحية، ووجدت فيها تهديداً لعقيدة خلود النفس الفردية ومسئولية الإنسان عن أفعاله،
فراحت تجنّد معلمي كليات علوم الدين (Theologian) لمحضى تلك الآراء، والحيلة بين انتشارها.
كما خشيت الكنيسة من أن يطرح معطو كليات الفنون عن الأمور الرسوم لهم، وهو دور «الطعام
للالهوت» باعتبار أن «الفلسفة هي خادمة لللاهوت» (Ancilla Theologiae) فيستقلون عن هيمنة
الكنيسة ويظنون من سلطة رجال الدين. ولما سعت السلطات الكنسية معلمي «الراي المستقيم»
بالتحريمات القتالية وبالحكام معاكسة التفكير ضد حقل «الفلسفة فأوقف البعض عن التدريس،
وهرب آخرون إلى أماكن آمنة، وأودع بالسجون من لم يلد بالفرار أو يعلن القوية عن تعاليمه، لا بل
لقي بعضهم حتفه بسبب غرويه إلى التعليم الرشدي.

أما في دار الإسلام فبقوت قضية «وحدة العقل» مجسورة في إطارها الفلسفي البحث ولم تثر
اهتمام رجال الدين المسلمين، ولم يجادل فيها أحد من الفلاسفة العرب في الشرق أو في الغرب.
مناصراً كان أم منافواً. وقد يعزى هذا الصمت إلى انتشار الاهتمام بالفلسفة في هذه البقاع بعد
وفاء ابن رشد. أما الفلاسفة المسلمين بعد أن تفكك الأندلس وقامت في المناطق العربية الأخرى
دويلات رخصت الحكم كان همهم تثبيت حكمهم فالتفتعوا لهذا الغرض معظم العلماء والفقهاء
والفلاسفة. وربما كان في أساس هذا الصمت أيضاً أن تلك القضية الفلسفية لم تعرف عن ابن
رشد بالصيغة الرشدية التي عرفت بها في الغرب اللاتيني.

وعندما بدأ الاهتمام بالفلسفة العربية الإسلامية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر ثم
ذلك على هامش الدراسات التاريخية والأستشرافية، وشاع عن تلك الفلسفة أنها «فلسفة يونانية
بلغة عربية»، وأنها قدمت للحضارة الغربية خدمة في حفظها تصويص القدماء من الضياع ونقل
أفكارهم - ولو مشوهة كما ادعى مراراً - إلى الغرب اللاتيني، وبهذا ساهمت في وضع أسس
النهضة الأوروبية. وفي العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين بذلت جهود كثيرة للتفصيل في
فكر القرون الوسطى اللاتينية في الغرب، وجاء ذلك بفعل من تيار فلسفي هو «التومانية الجديدة»

التمثل بمفكرين وبمحلين شديدي التأثير مثل إتيان جيلسون (Etienne Gilson) في فرنسا، ومارتين غرابمان (Martin Grabmann) في ألمانيا. وشجعت هذه الحركة العودة إلى المفكرين العرب الذين عرفهم الغرب اللاتيني، وعلى رأسهم ابن سينا وابن رشد، وبمقدار ما يستخدم التعرف إليهم، وفهم وتوثيق آراء المفكرين اللاتين.

أما المفكرون والباحثون العرب فقد أخذ معظمهم بما وصلت إليه الدراسات في الغرب حول الفكر القروسطي اللاتيني، وبضمنه موقع تأثير الفلاسفة العرب المسلمين، دون العودة إلى الأصل العربي لتحخيص ما ترجم منه إلى اللاتينية فانتشر على أنه بالفعل رأي هؤلاء الفلاسفة. وكان من بين ما تناقلته الأعلام في الغرب والشرق أن ابن رشد قال بوحدة العقل، التي انشطت النار في الفكر الأوروبي القروسطي.

وتستند الأبحاث في هذه القضية إلى مسلمتين اعتبرتاه بفتيتين الأولى أن النص اللاتيني قد نقل فكر ابن رشد على حقيقته. وتقوم الثانية على اعتقاد خاطئ بأن ما نسبته المفكرون اللاتين إلى ابن رشد هو دون شك رأي الفيلسوف العربي. ويرجع هذه الأقوال أن النص العربي لشرح ابن رشد الطول (التفسير) لكتاب النفس لأرسطو، وهو الترجمة الكتابية النفسية «وحدة العقل» التي زال مفقوداً^(٣٨)، بينما حفظت ترجمته إلى اللاتينية في نسخ عدة ترجع بعضها إلى عام ١٢٤٢. وقد تمّ تعقيبها تعقيداً طعماً دقيقاً^(٣٩)، وأصبحت المصدر المعتمد من قبل الباحثين^(٤٠)، في حين لم تعط النصوص العربية ذات العلاقة بالموضوع والمناظرة في كتب أخرى لابن رشد بالأهتمام الكافي.

ومن منطلق مراجعة وتصحيح ما وجد في الأبحاث حول «وحدة العقل» بجهد هذا البحث في إقامة دلائل نصية في كتب ابن رشد، وفي أصلها العربي، تؤسس وتبرر حق التشكيك في صحة هاتين المسلمتين. فإذا ثبت أن النص اللاتيني قد أضيف إلى الأصل العربي ما ليس لابن رشد، وأنه يخالف مخالفاً صريحة النصوص العربية الواردة خارج «الشرح الطول لكتاب النفس» وثبت من هذا أن «الشارح» لم يقل بوحدة العقل النفسية إليه في الفكر اللاتيني القروسطي، لأصبح إلزاماً طعماً أن نيزي، فيلسوف فرطية من أئمة «وحدة العقل».

«وحدة العقل» في نصوص ابن رشد باللاتينية

ليس العقل كمالاً للنفس كإن يقول : إن النفس هي كمال الجسد، وهو ليس بالنفس ولا بجزء من النفس^(٤١). ولا تعريف له بالمعنى الأرسطي للكلمة، وإنما «يقال هذا الاسم (...) على أربعة

أوجه : فيقال عن العقل الهولاتي، وعن العقل الذي هو في الحالة العادية، وعن العقل الفعال، وعن القوة المهيبة^(١٢٩). ونجد في أماكن مختلفة من النص اللاتيني أقوالاً كثيرة عن كل من هذه المعاني الأربعة نكتفي بذكر بعضها.

لكن هذه المعاني الأربعة تقال حول العقل وهو المشترك بينها، ولابد من التخلص من شروحات ونظريات عديدة قدمت وشوهت- كما يرى ابن رشد- نظرية أرسطو حول أول من يتصدي لأين رشد هو ابن سينا فوطيف معه اختلافاً جزئياً حيث يقول ابن سينا إن العقل هو قدرة من قدرات النفس، وقد تبع ابن سينا في هذا القول توما الاكويني الذي اعتبر أن «المشراح» قد أقصد تعاليم أرسطو حين تكلم عن العقل خارج النفس في حين جعل أرسطو- هكذا الاكويني- العقل جزءاً من النفس^(١٣٠). غير أن أرسطو، وبخلاف ما يراه الاكويني، بدلاً من أن يضع الجسد مقابل النفس في ترتيبية المبادئ المكونة للإنسان، ينتهي إلى وضع النفس مقابل العقل^(١٣١). فالعقل ليس قدرة من قدرات النفس، بل هو جوهر قائم بذاته وله في فعل الفعل أشكال وجوده في وصفها لها أنها منفصلة عن بعضها البعض لكنها فعل واحد يعود إلى جوهر واحد هو الذي به تعمل.

على العقل الهولاتي، ورد القول : «إذا فحمت العقل الهولاتي فوافي ذلك الذي هو بالقوة كل معاني الصور الهولاتي العامة، وليس بالقول أي واحد من الكائنات قبل أن يظهرها^(١٣٢)» وجاء قبل أسطر قليلة : «هو لا جسم ولا صورة في الجسم (...) إنه لا يملك طبيعة من جهة ذلك إلا طبيعة إمكان لتقبل الصور المتعلقة الهولاتي (...) لا يملك أية طبيعة وأي جوهر يتكون بهما من جهة كونه هولاتياً إلا طبيعة الإمكان^(١٣٣)».

أما بالنسبة للعقل الفعال فهو الذي يتقبل الإمكانية- وهي في العقل الهولاتي وفي الأشياء، موضوع المعرفة- إلى الفعل، إنه يفعل الإمكانية ويقيم الصلة بين العقل الهولاتي وموضوع معرفته. وهو لا يتصل بالأشياء موضوع المعرفة، بل يجعل من مواضيع المستقبل مواضيع الفعل^(١٣٤) وعلاقته بالعقل الهولاتي هي مثل علاقة الضوء بالظن، فالضوء، يثير الأشياء، ويثير العين أيضاً^(١٣٥). ولكن ثمة فرقاً بين فعل العقل وفعل الضوء، إن الضوء، يثير القطعة الفنية فقط فتراها العين، أما فعل العقل الفعال على الأشياء الفريدة فيجعلها كلية كي تصبح موضوع الفعل، إنه ينقلها من الإمكان لتصبح موضوع العقل^(١٣٦). وهذا يقول النص اللاتيني : «إن العقل الفعال هو بالنسبة للمتقبل مثله مثل الصورة للهولاتي^(١٣٧)». ولابد من التأكيد هنا على أن العقل الفعال في

المعنى والمثلول الذي نجده عند ابن رشد ليس هو العقل الفعال الذي تكلمت عنه الأفلاطونية الجديدة ومن جرى مجراها مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة والخرين. فليس العقل الفعال «واعب الصور» إنه لا يوجد الصور وهي ليست موجودة فيه وجوداً مسبقاً، هي ماضونة عن الأشياء، بواسطة القوة الخيلة التي يُطلق عليها هي أيضاً اسم العقل كما ورد في نصوصه^(١٧١).

وفي فعل التعلل يظهر في النصوص اللاتينية أيضاً ما يسمى بالعقل «المفعول» (Passibilis) الذي يتكلم عنه أرسطو ويطلق ابن رشد الشرح حول^(١٧٢) هذا العقل هو العقل بالعامة (Intelligibilis) الذي يتفاعل مع الهيولاني والفعال والخيل ليحقق فعل التعلل. إذن يتم التعلل بالعقل الهيولاني والفعال والمفعول مشعدين، أي أنهم يشكلون وحدة في ذلك الفعل.

ويخصص النص اللاتيني صفات عدة لتفسير ما يعني هنا به العقل النظري، (Intellectus speculativus) فنية تظهر مناسبات الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال أي طريقة تأثير هذا على ذلك. ومن المثلث النظري ابن رشد يؤكد بحسب هذه النصوص، على التمييز بين العقل الفعال مولد محتوى التعلل الآتي من الخيلة من جهة، وبين العقل النظري محرك العقل الهيولاني من جهة ثانية^(١٧٣) وهذه إن العقل الهيولاني يكون بذلك عامل التعلل الفعال. والعقل النظري على حد سواء^(١٧٤). ويعتبر «العقل النظري» القائم بهذه الوظيفة إضافة مهمة أتى بها ابن رشد على النظرية الأرسطية، بها يتضح ويتكامل فعل التعلل. تؤخذ التطبيقات عن الوجودات الحقيقية فيجعل منها العقل الفعال موضوعات التعلل ثم يتناولها العقل النظري لتصبح بذلك معقولة في العقل الهيولاني^(١٧٥).

إن ما يقدمه ابن رشد عن فعل التعلل حسب هذه النصوص يورثي بتقسيمات اعتبرت حقلية بدلاً من أن تكون عقلية، وكان التعلل يتم بفعل طقول مختلفة في فعل واحد. وتزداد النصوص تعقيداً لكثرة الكلام فيها عن مهام وصفات هذه العقول وإدخال العلاقات فيما بينها. فهكذا، وبعد أن انضمت مهمة العقل النظري، يؤكد النص أنه نتاج مبدئين: أولهما حادث قابل للتفاد وخاص بكل إنسان فرد، بينما الثاني، أي العقل الهيولاني، هو أبدي وواحد لجميع الأفراد^(١٧٦). وفي موضع آخر يقال عن العقل الفعال والعقل الهيولاني إلهما جواهر خالدة ومطابقة^(١٧٧)، مع الملاحظة أن العقل الهيولاني هو أقل مرتبة من العقل الفعال كونه يحتاج إلى محتويات الخيلة كي يتعلل.

والى العقل الفعال ليبلغ كماله^(١٣٣). لكن العقل الفعال بدوره لا يتصل بالعقل الهيولاني إلا بواسطة المشيكلات (ens ymaginatus) التي تخص الإنسان الفرد، لذا يكون الاتصال بين العقل الفعال والإنسان في التعلق خلط، وتكون قدرة العقل الهيولاني على تقبل فعل العقل الفعال فتكسب الأول كونه عقلاً مستقاراً (adeptus)^(١٣٤). لكن نصاً اطر يشير إلى أن اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني يتم مباشرة ودون وسيط^(١٣٥)، في حين يتم الاتصال مع الإنسان بواسطة مشيكلات التخيل^(١٣٦). ومع الإصرار في الشرح الكبير^(١٣٧) على أن الاتصال لا يحدث في هذه الحياة بل بعد الوفاة، يبرز تناقض صريح مع ما قبل حول فعل التعلق كما رأينا حتى الآن، خاصة وأن النص اللاتيني يؤكد أن الاتحاد أو الاتصال هو أساس إمكانية التفكير، لا أن التفكير هو الذي يقودنا إلى الاتصال^(١٣٨).

لربما كان سبب هذه التناقضات - التي تظهر في الصفحات الأخيرة من النص اللاتيني - الخلط في جمع نصوص مختلفة، (منها رسالة ابن باجة في الاتصال) إلى كتاب الشرح، الأمر الذي لا يمكن التعلق منه إلا بعد اكتشاف النص العربي الذي نزل إلى اللاتينية، يضاف إلى ذلك أن حفيد ابن رشد قد نقل من والده أو أوصفيه في رسالة حول اتصال العقل^(١٣٩)، فربما ضم هذا النص إلى مخطوطة الوالد في الترجمة اللاتينية دون أن يفرق بين الأب والابن، أو أن الفكرة الفلسفية التي ازدهرت في تلك الفترة في الغرب والشرق قد سهلت فهم هذه النصوص فدخل الاتصال على نظرية ابن رشد. ولكن من المؤكد أن لا ذكر على الإطلاق لخل هذا الاتصال في النظرية الأرسطية في العقل والتعلق، فمن أين له الشارح، الذي رفض في أكثر من مكان الأفكار الأفلاطونية وأفكار الفارابي وابن سينا وابن باجة في المعرفة والتعلق أن يتكلم عن «الاتصال»؟

ويظهر التناقض بين النصوص اللاتينية بشكل صارخ فيما تعرضه نظرية فيلسوف قريبة حول العقل الهيولاني. هذا العقل هو واحد لجميع البشر^(١٤٠).

(Intellectus materialis est unus omnibus hominibus) أنه ليس صورة ولا مادة ولا مركباً من صورة ومادة^(١٤١). وبسبب كونه واحداً لكل البشر (...) رأينا أن المصنف البشري إلهي^(١٤٢). ويؤكد أنه في أكثر من موضع أنه «غير حادث وغير قابل للتفساد» (Ingenerabilis et in-) corruptibilis^(١٤٣). لكن النص اللاتيني نفسه يحتوي على اعتراضات وإقرارات حول وحدة هذا العقل بوجودها ابن رشد بالقول: «كيف يكون العقل الهيولاني واحداً في العدد عند كل أفراد

البشر وكأننا وفاسداً بكيان وفساد الأشخاص، هذه المسألة هي المعرّي جد عويصة وذات لبس شديد، إذ لو وضعنا أن هذا العقل الهولاني متعدد بعدد أفراد البشر لحدث أن يكون هذا إما جسماً أو قوة في الجسم لا غير (...)، وهكذا سوف تكون قوة العقل وقوة الحس سببان أو لن يكون هناك فارق بين وجود الصورة خارج النفس وفي النفس (...) وهذا أحد تلك الأشياء التي تشهد بكون أرسطو مطلق يرى أن هذا العقل ليس بمعنى فردي، ولو وضعنا كونه لا يتعدد بلعدد الأفراد لحدث أن تكون نسبته إلى كل الأفراد الموجودين في كمالهم الذهاني من الوجود واحداً⁽³⁷⁾.

ثم يرى ابن رشد أن أرسطو لم يبد في طبيعة هذا العقل بوضوح كما أنه لم يقل بوحدة لجميع البشر. فمن هنا كان على الفيلسوف العربي أن يوجد هو جواباً، خاصة وأن آراء الفراع القدماء هنا متضاربة وآراء الفلاسفة العرب مشوبة بالفكر غير أرسطي. فهو يكرر في أكثر من موضع أنه ينبغي الابتعاد عن الفهم الأتلاطوني للعقل، وأن كل من الإسكندر الأفروديسي وثاوفريسطوس وكامستيبوس لا سيما ما يقوله الأفروديسي من أن العقل الهولاني هو مجرد استخدام للتكامل (Transposition) فكيف يستقر قول أرسطو أن العقل الهولاني هو جوهر غير حادث وغير قابل للفساد، مع كونه استخداماً لا غير؟ أنا حينما يقول أرسطو عن العقل الهولاني إنه ماثل (It is like a 2 + 2 = 4) فإنما يقصد بذلك الخيلة والعقل والتفعل لا غير⁽³⁸⁾. ويصر فيلسوف قرطبة في أكثر من موضع على أن القول إنه واحد لجميع البشر إنما هو قول متناقض ومملو، بمغالطات من الصال الخروج منها : «إن قلت كان كذلك، فضروري أن تحصلت أنت على معقول أن تحصل أنا أيضاً على ذلك المعقول، الشيء الذي هو محال»⁽³⁹⁾ ويضيف مستطرداً بعد صيغيات : «فلو كان الشيء المعقول لدي ولديك واحداً على كل الأوجه لحدث لو عرفت أنا معقولاً ما أن تعرفه أنت أيضاً ومحالات أخرى كثيرة. ولو وضعنا أنه تتكرر لحدث أن يكون الشيء المعقول لدي ولديك واحداً في النوع والثين في الشخص، ولك هكذا الشيء المعقول شيئاً معقولاً ويسير الأمر إلى اللانهاية. وهكذا سيستع أن يتعلم التلميذ عن العلم إلا لو كان العلم الذي هو عند المعلم قوة محدثة وخالقة للعلم الذي هو عند التلميذ طبقاً للتقليد التي تحدث هذه النار من جهتها ناراً أخرى شبيهة بها في النوع. الشيء الذي هو محال. وهذا الشيء المعلوم الذي هو واحد عند المعلم والتلميذ على هذا الوجه جعل الفلاسفة يؤمن بكون المعلم تذكراً»⁽⁴⁰⁾ ويشرح النص اللاتيني هنا الكلام بذكر القول أن العقل الهولاني غير قابل للفساد وهو واحد لجميع البشر. بينما تكون

المحتويات خاصة بكل فرد وتابعة له وهي كثيرة وقابلة للفساد والقضاء⁽¹⁷⁾. ويتبع القول بأن العقل الهولاني حادث وقابل للفساد بشكوك، من ناحية أخرى أنه أبدي⁽¹⁸⁾ ومن هنا اعتقدت الفلسفة اللاتينية بطولد الجنس البشري⁽¹⁹⁾.

وقيل نهاية الشرح الكبير نجد كلاماً عن العقل جاء فيه أنه صورة الإنسان، والليل على ذلك أن الإنسان الفرد يفكر حينها بشاء⁽²⁰⁾ مؤكداً «أنه لا امر ضروري أن يكون العقل الفعال صورة فينا»⁽²¹⁾ وقد سبق وقال قبل ذلك: «إنه من الضروري أن تنسب إلينا تلك القوتان في العقل أي الفعال والهولاني»⁽²²⁾. وهذا ما يناقض القول بوحدة العقل التي تكررها النصوص اللاتينية. ويشتك كثير من النصوص السابقة أن العقل فردي، وليس واحداً لكل البشر.

تقريباً هذه النصوص والتناقضات التي تحملها إلى تساؤلات عدة :

كيف عملت هذه النصوص الصريحة من قبل الرشديين ومفسريهم ولماذا يصر الباحثون على أن ابن رشد هو صاحب نظرية «وحدة العقل» واعتادوا اعتراضاته الواضحة على هذه الوحدة التي تعود بالفلسفة إلى نظرية المعرفة الأفلاطونية، وتلغي التماثل الفردي بجعله نتيجة الاتصال بعقل خارج عن الإنسان⁽²³⁾ أم أن الترجمة إلى اللاتينية هي التي شادت إلى الاعتقاد بأن عقلاً واحداً مغايراً يمكن البشر من التماثل بدلاً من أن يعني كلام ابن رشد أن العقل وبمختلف الوظائف التي تتم فيه هو واحد لدى جميع البشر⁽²⁴⁾ وهو من طبيعة واحدة في كل فرد ليكون بالثاني «الأصل قسمة بين البشر» فهل يصح عندئذ أن يقال عن «الخارج» أنه أحد فلسفة أرسطو حينما قال بوحدة العقل⁽²⁵⁾ ؟

نفرض علينا التساؤلات السابقة البحث عن رأي ابن رشد في نصومه العربية، فعلى الرغم من أن الأصل العربي للشرح الكبير لكتاب النفس لا يزال مفقوداً، إلا أن ما سبق بحثنا نشك في علمية الاعتماد على النص اللاتيني، لا سيما وأن كتب ابن رشد الأخرى تحتوي على ما يكفي لتوضيح رأيه. وقد جمعنا هذه النصوص من مصادر ثلاثة : أولها فصل حول «القوة الخاطئة» وهو جزء من «الشرح المتوسط» لكتاب النفس مخطوط وبخط بخط عربي في المكتبة الوطنية في باريس⁽²⁶⁾ والثاني نصوص من «تفسير كتاب ما بعد الطبيعة» أي «الشرح المطول» لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو⁽²⁷⁾ أما الثالث فمن «الرسالة في النفس» وهو «الشرح المختصر» لكتاب النفس⁽²⁸⁾. وأمل في وضع هذه النصوص بمقابل ما ورد في النص اللاتيني ما يعزز اعتقادنا بأن «وحدة العقل» دخيلة على فكر فيلسوف قرطبة.

نصوص الشرح المتوسط

يقول شارح أرسطو السابقون أن العقل قوة، مقارفة لساكن قوى النفس، وأنه ليس جزءاً منها أو قدرة فيها، ولا شيء حسي فيه، كما أنه لا ينشأ بأية صورة حسية⁽¹⁾، وليست طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط. أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد لحظ لا شيء، يوجد فيه هذا الاستعداد⁽²⁾، وهو يسمى العقل الهيولاني. وقد اعتقد الأسكندر الأفروديسي أن العقل هو مجرد استعداد، بينما يرى الشراح الآخرون أنه استعداد في جوهر منفصل، أما «الشارح» فيقول إن جميع هذه الآراء ليست آراء أرسطو: «لا أن الاستعداد شيء موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم تلك التفسيرين ولا هو استعداد محض كما زعم تلك الأسكندرية»⁽³⁾. الرأي القائل بأنه هو في الجمع بينهما، ويضيف ابن رشد: «فقد تبين إذاً أن العقل الهيولاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فيها، ومن عقل متصل بهذا الاستعداد»⁽⁴⁾، هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد. وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال⁽⁵⁾، هذا العقل لا صورة له، إنما يمكن أن يتقبل الصور وأن يتقبل استعداديته أيضاً، أنه يتقبل «الأعداد» أي عدم وجود الصور، وهذا يعني أنه يتقبل ذاته حين لا يتقبل الصور. وجاء في الشرح المتوسط أيضاً أن العقل فيها واحد «فهو من جهة فعله للمعقولات يستنى فعلاً، ومن جهة قبوله إياها يستنى متفعلاً»⁽⁶⁾، وهو في نفسه شيء واحد⁽⁷⁾.

إن القوة بين ما ورد في هذا الفصل الأصلي وما ذكر سابقاً في النص اللاتيني لا يمكن ردها بتأويلات أي كان نوعها لا سيما وقد جاء في النص العربي: «يجب أن يوجد في العقل هذان الفصلان: المنى عقلاً فعلاً وعقلاً متفعلاً» فيكون فيها عقل هو عقل من جهة أنه يتقبل كل معلول، وفيها عقل من جهة أنه يفعل كل المعقولات وهذا العقل حاله من المعقولات حال الضوء من الألوان⁽⁸⁾، وفي ذلك تأكيد على أن العقل الفعال هو صورة الإنسان، به يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل حينما يتمددان بفعل التعقل الخاضع لإرادة الإنسان الفرد. ثم إن «هذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعل المعقولات من جهة يتبين من أمره أنه مفارق وأنه غير كائن ولا قاسداً»⁽⁹⁾، هو باق ولا يفتي بفناء الجسد.

فلنرجع العقل العتبة في النصوص اللاتينية من هذه التأكيدات:

نصوص «تفسير ما بعد الطبيعة»

نأتي لنصوص الشرح المطول للكتاب الميتافيزيقي أهمية بالغة في موضوع بحثنا. فمن الثابت تاريخياً أن هذا الشرح قد كتب بعد الشرح المطول لكتاب النفس، وتدل على ذلك الإشارات الواضحة في تفسير الميتافيزيقي وهي ملصقة في المخطوطات التي اعتُمدت في التحقيق^(١٣١) فأقدم مخطوط الترجمة هذا التفسير إلى اللاتينية يحمل تاريخ ٩ يونيو ١٢٤٢ أي بعد وفاة ابن رشد بمئتين سنة، وهو خال من الخطأ في الترجمة أو تناقضات في الفكر، على عكس ما وجدناه في النص اللاتيني لشرح كتاب النفس. وهذا ما يرجع الاعتقاد بأن الخطأ في هذا الأخير لم يأت عن الترجمة. بل عن إضافات وجدت في النص العربي أو حملها الناسخون على الترجمة اللاتينية. لذا كان لابد من تنقية شرح كتاب النفس مما دخل عليه بفعل ظروف لم يتجه نحوها من هذا المنطلق جهد الباحثين بعد.

بعد عرض شرح الأسكندر وبفكاره رأي «شعاع» القشاشين، يقول الفيلسوف العربي مفسراً للقطع الشهير من كتاب الالام من *ميتافيزيكا* أرسطو (٢٧-٢٨، ١٠٧٠، ٨) «وإنه قد فصلنا عن الذهنيين في كتاب النفس وبيننا أن العقل الفعال هو كالتصورية في العقل الهولاني، وأنه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهولاني، وأن العقل الهولاني كائن فاسد. وبيننا هناك أن هذا هو مذهب الحكيم وأن العقل الذي بالثقة فيه جز، كائن وجز، فاسد، وأن الفاسد هو فعله وأما هو في ذاته فليس بفاسد وأنه دخل علينا من خارج وذلك أنه لو كان متكوناً لكان حدوثه تابعاً لتغير كما تبين في مقالات هذا العلم التي في الجوهر حيث يتبين أنه لو كان يحدث شيء من غير تغير يحدث شيء من لا شيء، ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمتكأن لا كالهولاني، ولو كان فعل هذا العقل من حيث يتصل بالعقل الهولاني غير كائن لكان فعله جوهره ولم يكن في هذا الفعل مضطراً إلى اتصاله بالعقل الهولاني. لكن لما اتصل بالعقل الهولاني كان فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره وكان ما يفعله هو جوهره لغيره لا لذاته. ولذلك أمكن أن يكون شيئاً أولاً يفعل ما هو كائن فاسد. فإن كان هذا العقل يتغير عند بلوغ الكمال الإنساني عن القوة فقد يجب أن يبطل منه هذا الفعل الذي هو لغيره. فلما أن نكون في تلك الحال غير عاقلين أصلاً بهذا العقل أو نكون به عاقلين من حيث فعله جوهره. ومحال أن نكون في وقت من الأوقات غير عاقلين به، فقد بقي أن نكون، إذا برز هذا العقل من القوة عاقلين به، من حيث فعله جوهره وهي السعادة القصوى^(١٣٢). فلي فعل العقل إننا مفتاح فهم التصور الرشدي لنظرية أرسطو في العقل، وحينما

يتكلم في مواضيع أخرى من هذا الكتاب عن عناصر العقل يقول : «التصور بالعقل هو فعل العقل. هو العقل نفسه» (...) العقل هو العقول نفسه على ما تبين في كتاب النفس^(١٢٧). ولزيادة في الإيضاح يقول ابن رشد: «والذي يفهم ذلك هو العقل بالكتساب العقول (...) فإنه إذا اكتسب العقول وفهمه فهم ذاته إذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير العقول الذي فهمه. فالعقل إذا هو العقل بذاته»^(١٢٨). ثم يشرح هذه الشروحات معلقاً على قول أرسطو: «أن فعل العقل الحيلة»^(١٢٩) : «وهو موصوف بالحيلة لأن اسم الحيلة ليس ينطلق على شيء إلا على الإدراك. وإذا كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل هو حيلته»^(١٣٠).

يصعب في إطار بحث واحد سوق جميع النصوص الشاعدة على الخلاقات والنفائض القائمة بين ما ورد في شرح كتاب النفس اللاتيني وشرح كتاب الليتانيون العرب. وبعد المقارنة البليغة التي لا يتسع المجال لعرضها هنا يتبين بوضوح ما يلي :

١- إن العقل الهولاني والعقل الفعال هما وجهان لشيء واحد. وهذا ما يؤكد أيضاً نص «الشرح المتوسط» الذي سبق ذكره.

٢- إن العقل الهولاني كان دائماً نفس ابن له أن يكون «أقداً لموضوع البشر»^٢

٣- لم يرد في أي موضع من الشرح القول «للميتانيون العرب» في أصله العربي ذكر أو إشارة إلى «وحدة العقل».

نصوص «التلخيص كتاب النفس»

إن لهذا «التلخيص» خصوصية بين أعمال ابن رشد تعطيه قيمة كبرى في توثيق نظريته في المعرفة. وذلك ليس فقط من باب أنه «كلما كان الشرح صغيراً، كان ابن رشد أكثر حرية في التعبير عما يتصور أنه مفهون للنفس الأصلي»^(١٣١). بل ولأن لهذا الكتاب تاريخاً شغل الباحثين سنين طويلة إلى أن ثبتت أراءهم حوله. فقد أزيل كل شيء حول صحة نسبه إلى ابن رشد ورجح القائلون بأنه ليس هو «الشرح المتوسط» كما كان يقول البعض^(١٣٢). وقد أريك تاريخ تاليفه ووجوده صيغتين مختلفتين للنص الأخير^(١٣٣) إلى أن ثبت بشواهد المخطوطات والتطبيقات في قراعتها وتحليلها أن لدينا صيغة أولى لهذا التلخيص كتبها ابن رشد عن طلب من الحاكم أبي يعقوب حينما كان واقعاً تحت تأثير ابن باجة^(١٣٤) وكتب صيغة ثانية^(١٣٥) بعد أن تخلص من تأثير معلمه. لايل بعد أن ألف الشرح الطويل لكتاب النفس^(١٣٦) حيث يشير بصريح الكلام إلى أن ابن باجة قد

ضلله، لكنه بعد تصفّحه في دراسة الفلسفة الأرسطية عدل عن بعض ما جاء في الصيغة الأولى، ومعلمه يعدل فهمه السابق لنظرية المعرفة الأرسطية، وبالتالي يمكننا الانتقال من أن ما ورد في «التلخيص» هو رايه وموقفه من قضية العقل والمعرفة.

بمسأل ابن رشد : هل لتلكي وجود خاص به أم أن له وجوداً في النفس فقط؟^(٢٢) ويلاحظ بالمسأل عرض آراء الشراح ثم يقول رايه بعبارة فاطمة أنه: «لو أنزلنا هذه الكلمات غير متكاثرة بتكاثر خيالات أشخاصها المتصورة لزم عن ذلك أمور شذوذة، منها أن يكون كل عقول حاصل عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت، ومتى نسيت أنا نسيتك أنت أيضاً (...) وكانت علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل عند من لم يقرأ كتابه بعد»^(٢٣) ففعل الفعل فردي إذا وموضوعه مشخص، ويوم في نص واضح تامسطيوس بقوله: «وأما تامسطيوس وغيره من قداماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهولائي إزلية، ويضعون العقولات الموجودة فيها كقائمة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية، وأما غيرهم ممن نحا نحو ابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يناقضون وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه العقولات موجودة إزلية أنها حادثة وأنها ذات هيولى إزلية أيضاً»^(٢٤)، ويعلل مطلقهم في القول بأن العقل الهولائي إزلي بقوله: «فإنهم إنما عرضي لهم هذه الغلطاة (أرادوا الجمع بين مطلب أفلاطون وأرسطو)^(٢٥)، أما عن الأسبكتير الأندلسي فتجيب: صيغة مضطربة مذبذبة»^(٢٦) لتنفيذ قوله إن «العقل الهولائي هو استعداد فقط مجرد من الصور»^(٢٧)، ولا شك أن هذا المعنى على المفسرين جعلوا العقل الهولائي جوهرأ إزلياً من طبيعة العقل أي وجوده وجود في القوة حتى تكون نسبة إلى العقولات نسبة الهولائي إلى الصورة لكن ما هذا شأنه؟^(٢٨)

وفي «التلخيص» جملة تظهر التعضة والغرابية في حالية بقائنا على صيغتها، فقد التصح أفلوئسوف فرطية ما قصده أرسطو بالقوله حول العقل الهولائي، ثم تخلص من تضليل مطمح ابن باجة وفي سياق سرده لهذه الواقعة ترد الجملة المفاجئة: «فإن أرسطو ينص على أن العقل الهولائي إزلي»^(٢٩)، لكن هذه الجملة تتناقض مع جموع ما ورد في النصوص العربية عن العقل الهولائي بالإضافة إلى أن هذا القاري هو راي تامسطيوس الذي يرفضه ابن رشد. ولما لهذه الجملة من أهمية عدت إلى المخطوطة في مدريد فوجدت (ورقة ٢٢) أن القراء لا يمكن أن تكون إلا «كلان» وليس «فإن». وبهذا يستقيم القول فلا يكون تأكيداً بل هو تشكيك فيها ينسب إلى أرسطو. وفي ملحق الفصل حول القوة الناطقة في مخطوطة القاهرة^(٣٠) ينص ابن رشد رسالة معلمه ابن باجة في اتصال العقل بالعقل الفعال، ومقارنة هذه الفقرات مع ما جاء في نهاية الشرح المطول

لكتاب النفس بصيغته اللاتينية نجد أنها واحدة معها تحمل الآراء فيها حيث يقول ابن باجة مثلاً: إن العقل الفعال هو الله نفسه كما يرى المتصوفون. وفي هذا الإطار فقط أي في تلخيص رسالة ابن باجة، جاء: «إن هذا العقل هو واحد بالعدد لجميع الناس»^(١٢) وهذا ما تناقشت أقلام الكتاب اللاتين. أما ابن رشد فيعرض إعرافاً كلياً عن الأخذ بهذه الآراء وغيرها في الصيغة الثانية للتلخيص كما حفظت لنا في مخطوطة مدريد. أملاً يكون هذا أساساً كافياً لصحة القول: إن الفيلسوف العربي وبعد أن استقل عن ابن باجة رفض مثل هذه الآراء رفضاً تاماً فاعترض عنها واستطاع من كتابه:

تفجير هذه التصويص التأكيد بأن ابن رشد لم يقل بوحدة العقل كما نسبت إليه في الغرب اللاتيني. ومع استمرار فقدان النص العربي للشرح الطويل لكتاب النفس كان اللجوء إلى مؤلفات أخرى أمراً لابد منه للتوثيق هذا الرأي. وبعد المقارنة بين الترجمة اللاتينية لتفسير ما بعد الطبيعة وأصلها العربي تبين أن ميخائيل سكوتوس، مترجم هذا الكتاب ومترجم «الشرح الطويل لكتاب النفس» قد أدى ترجمة أمينة ودقيقة لا تسمح بتفحيطه مسئولية من نوع معو، الفهم أو التصريف. وهذا ما يحفظنا على القول أن «الشرح الطويل لكتاب النفس» لم يكن في أصله العربي كتاب ابن رشد فقط بل كان ترجمة قسم آراء كثير من أملاكنا قبلهم عن موضوع العقل والمعرفة دون أن يفصل في نسبة هذه الآراء إلى أصحابها. أما أن تكون هذه الآراء التي أضيفت إلى كتاب ابن رشد فأنصبحت جزءاً منه قد أضيفت من قبل الترجمين اللاتين أو من خصوصهم، فهذا احتمال ضعيف جداً حيث إن المخطوطة اللاتينية التي اعتمدت في تحقيق النص مؤرخة بسنة ١٢١٢ أي قبل استخدام الصراع حول قضية «وحدة العقل» الذي استمر بعد سنة ١٢١٠ في جامعة باريس أو غيرها.

من ابن- وبعد أن ظهر وانضح أن ابن رشد العربي بعيد عن القول بوحدة العقل- إصرار الباحثين وكتابة تاريخ الفكر على اتهامه بهذه القضية:

قد يكون التسليم الكلي بمصادقية المصادر اللاتينية ونزاهة الأبحاث حولها من جهة، وإغراب جراحة الباحثين غير المقيدون بتحيز فكري أو عرقي، أو بانكار مسبق من جهة أخرى أسباباً غير مباشرة لما حقق بحق فيلسوف قرطبة من إيجابيات. وإذا ما أضفنا إلى ذلك كله هيمنة السلطة الكنسية على الفكر في القرنين الوسطى والدور المركزي الذي كان ولا يزال للفكر توما الأكويني وانتاعه. فهنا حالة الاغتراب التي يعيشها فكر فيلسوفنا العربي في الغرب وبين أهله أيضاً.

الهوامش

- (١) المصدر رقم ١ من المصادر باللغة الأمازيغية، ص ٢٩.
- (٢) L.D.Jordan Questions in Arabic and Library Monographs (٢) Volumes ١٠٢٢ رقم ٢، ص ١٤٢.
- (٣) قدمت عام ١٩٩٢ برحلة علمية لبحث عن النص العربي في مخطوطات ودور مطبوعات في كل من الهند وإيران وتركيا دون أن يوفق إلى العثور عليه.
- (٤) هو المصدر رقم ٢ في ألبان المصادر والمراجع باللغة العربية.
- (٥) قام الأستاذ إبراهيم المغربي بطلب هذا النص من المكتبة إلى العربية ونشره بين الحكمة في طراحيح تونس بعنوان «أهل رشد» القدر الكبير للكتاب النص الأصلي، تونس ١٩٩٩.
- (٦) رقم ٢ من المصادر باللغة الأمازيغية، إيسيندار إله لاحقاً، النص اللاتيني، ص ١٦٠ - ١٥٩.
- (٧) المصدر السابق، ص ١٤٢.
- (٨) المصدر رقم ٢ من المصادر باللغة الأمازيغية، ص ١١٢.
- (٩) المرجع رقم ١ من المصادر والمراجع باللغة الأمازيغية، ص ٣٢.
- (١٠) النص اللاتيني، ص ٢٨٨.
- (١١) المصدر السابق، ص ٢٨٦.
- (١٢) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (١٣) المصدر السابق، ص ١١١-١١٠.
- (١٤) المصدر السابق، ص ٢٨.
- (١٥) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (١٦) المصدر السابق، ص ١١٨-١١٧.
- (١٧) المصدر السابق، ص ١١٢ وما يليه.
- (١٨) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (١٩) المصدر السابق، ص ١٩٩.
- (٢٠) المصدر السابق، ص ١٠٠.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) المصدر السابق، ص ١٩٩.
- (٢٣) المصدر السابق، ص ١٦١، ١٦٢، ١٦٣.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ١٩٩.
- (٢٥) المصدر السابق، ص ١٥٩.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (٢٨) المصدر السابق، ص ١٨٦.
- (٢٩) هو محمد بن أحمد بن محمد (المعروف).
- (٣٠) النص اللاتيني، ص ١٠٦-١٠٧.
- (٣١) المصدر السابق، ص ٢٨٦.
- (٣٢) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (٣٣) المصدر السابق، ص ٢٨٩.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٢٨٨ وما يليه.
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٢٢٢.
- (٣٦) المصدر السابق، ص ١٤٢-١٤١.
- (٣٧) المصدر السابق، ص ٢٨٦.
- (٣٨) المصدر السابق، ص ١٠٠ وما يليه.
- (٣٩) المصدر السابق، ص ١٠٤.
- (٤٠) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (٤١) المصدر السابق، ص ١٤٥.

ثانياً : الأجنبية

L. W. Knebel Roma 1977. Aquinas, Thomas: De unitate intellectus contra Averroistas, ed. (١)

Mine: la Aristotele librum De unitate Intellectus ed. A. M. Fierro, Torino, 1979. (٢)

unitate librum, ed P. B. Crawford, Cambridge/ Mass... Averrois Confutatio Commentariorum in Aristotele De (٣)
1980

Buhot, Ed. : La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Thomas, Paris-Louvain 1984. (٤)

Ross, G.G.: L'unità de l'intelletto: aversità innanzi al sistema d'Averrode? in : Actes du Xème Congrès inter- (٥)
national d'Aristotisme, Bruxelles , 1970.

Mine: Comment Saint Thomas et Averroès ont-ils la la définition de l'âme d'Aristotele, le Xème Congrès international (٦)
de la philosophie médiévale, Madrid , 1971.

Mine: Réviser l'unité d'âme d'Averrode, in: Actes du Congrès international: Thomas d'Aquin et son Sen (٧)
time-contemporain, Napoli , 1975.



الاشتباه في فكر ابن رشد

د. من مني



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

١ - ماذا يعني الاشتباه

يعني الاشتباه توترا بين نظامين كلاميا صحيحين. تناقضا بين طرفين. كلاميا ضروري. ويكون هذا التوتر في التوتر المفسود لا يصدر نعم ولا يسمع نحن. ارتقاء عن أحد الطرفين يقضي على الشد من أساسه. وهو توتر طبيعي نظرا لوجود الفكر بين نواحي متباينة. لتجاذبه بواعث متعددة. وكلها تعبر عن المواقف الحضارية. وإن إبداع الفكر هو قدرته على العزف وإصدار الحان متناغمة بدلا من النشاز. وقد يختلف عازف عن آخر في الألحان ولكن يتفق كلاهما في التناغم وجمال اللحن. فالمدارس الفلسفية كالأعمال لها تناغمها الفني. ورتبتها في أذان

المستمعين. وصدائها في قلوب القراء.

• استاد الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

والتوتر موقف انعكاسي وجودي مصاغ صياغة عقلية. فالتحليلات العقلية، والاختيارات الفعلية، والبدائل النظرية، والمعدل بين التيارات الفكرية كلها تحاول الإبقاء على أكبر قدر ممكن من التوتر بين القطبين. والخلاف فقط في درجة الشد من أجل إصدار أحكام غامضة أو متوسطة أو حادة. التوتر في الفكر يعبر عن التوتر في الحياة، والاشتباك في النسق الفلسفي يعبر عن الاشتباك في الوجود. والاشتباك واقع وليس استثناء، فسوري وليس مستحتملاً. لذلك لا يوجد في الاشتباك صواب أو خطأ، حق أو باطل، صحيح أو فاسد. فكلاً الطرفين، وكلاً القطبين صواب. إنما يكون للبل لأحد القطبين أكثر من الآخر، والانهياز إلى أحد الطرفين طبقاً للثروة والفراغ والتعبير الموقف. لذلك اختلفت المذاهب الفلسفية، والفروق الكلامية، والطرق المنهجية والتيارات الفلسفية. وفي الوقت الذي تقضي الحضارة على مفوماتها بفعل السلطة الدينية أو السياسية يكون ذلك نظيراً له بداية النهاية.

ولا يدل الاشتباك على أي تنس في الوضوح الفكري أو أي تردد في الموقف العلمي، بل كلما كان الاشتباك قوياً كان الفكر أغصب وأعمق، وكلما كان التوتر حاداً كان الصوت أعلى، والفكر صرخة. الفكر يوق في بداية التطور لطلب الاكتشاف قبل فهمه. الفكر الأول في السيمفونية الخامسة ليوتهوفن أو في نهايتها للإعلان عن فكر جديد أو الحسم والقبح بدعوى الجزئية إنما هو موقف إيديولوجي صواب وليس موقفاً علمياً. انهياز مسبق لأحد الطرفين وتضحية بالواقع نفسه كما يحدث الآن في الجزائر. يفتنم الفريقان العثماني والسلفي، ويقطعان ما بينهما من توتر خلاق. وشعب الجزائر هو الضحية. وهو ما يحدث في مصر وتونس في استقطاب حاد بين السلفيين والعلمانيين. الفريق الأول بكفر الثاني، والثاني يهون الأول. وتبقى الدولة مانعة من الانحياز بين الطرفين حتى لا تتولد الطاقة، وتصبح الدولة هي الضحية.

لا يعني الاشتباك أي موقف ثوبيني بين طرفين متناقضين بغية التوسط ومحواً عن الحسم وإرضاء للجميع في نهاية سعيدة، لا غالب ولا مغلوب، لا منتصر ولا مهزوم، بل إقرار بواقع ثقافي وموقف حضاري وتعددية منهجية. وهي طبيعة الحضارة بعيداً عن التضاد المفضل في الحضارة الغربية في الثمانينات المتعارضة بين العقل والحس، الاستنباط والاستقراء، الثقال والواقع، الفرد والجماعة وأخذ أحد الطرفين ضد الآخر مرة ثم أخذ الآخر ضد الأول مرة أخرى وكرد فعل حتى ينشأ التوازن العرفي والعودة إلى التركيب الجدلي بين الطرفين. الحسم في أنية والتمدد، وليس في التطبيق والممارسة. الأقرب إلى التجميع لا التفريق، والصالحية وليس التضام.

عالم الفكر

ولا يعني هذا الانسحاب وفسح ثنائيات متعارضة حيث لا تعارض أو إسقاط من ثنائيات العصر الماضي على القدماء مثل التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة لأنها ثنائيات موجودة في أقران القديم في كل العلوم في الكلام والفلسفة مثل: الصورة والمادة، العلة والسبب، الزمان والمكان، الجوهر والعرض، الكل والجزء... إلخ، وموجودة في منطق اللغة عند الأصوليين مثل: الظاهر والظهور، الحقيقة والجزاء، الحكم والنتيجة، الجميل والقيء، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهي... إلخ، وموجودة عند أحوال الصوفية مثل: الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والآنس، الفقر والوجد... إلخ. وبمثل هذه الثنائية على عمق الواقع ومستوياته المختلفة وتداخلها ضد التشطيع والأحادية والعرفية، فالكلام له ظهر وبطن، والواقع له إمرأة وتأنيل، والفلسفة العظام هم الذين أبهروا على هذا التوتر حيا في مذاقهم: أرسطو وهيجل وهوسرل وبرجسون.

فأرسطو يبحث في الوقت نفسه عن **الصورى** والمادة العقلية والحسي، العام والخاص، الضرورى والغربى، كما لاحظ من روى المذاهب الفلسفية **أنه** كان صاحب المنطق وفيلسوف الطبيعة في آن واحد. وهذا هو السبب في إقبال المسلمين على نظرات الإسلام أيضا حاول الجمع بين الطرفين مثل أرسطو، الفقيه والفنوع، الله والعالم، ملكوت السماء، وملكوت الأرض، القانون والعبادة، وباختصار اليهودية والمسيحية. وكما أن أرسطو أقر فلاسفة اليونان بطرح المسابقي فتكذلك الإسلام أقر مراحل الوحي، والرسول طائم الأنبياء، وطرح للأنبياء المسابقي. في أرسطو اكتملت الفرعتان الرئيسيتان في الفلسفة اليونانية الفيتافورية والطبيعة، وفي الإسلام اكتمل الوحي واكتملت النبوة.

هيجل هو أرسطو العصر الحديث الذي جمع بين الطرفين: المطلق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والحس، الله والدولة، الدين والفلسفة من طريق الضرورية، فكلا الطرفين يمثلان مرحلتين للضرورة واحدة ضد ثنائيات اليونان، بين شائع فشته في المثالية الألمانية، بين كانت وديكارت في الفلسفة الغربية، بين الشرق والغرب مثل جوته.

فإذا كان أرسطو هو العلم الأول وابن رشد هو الشارح الأعظم، فإن هيجل هو العلم الأول في الغرب الحديث ويرث اليونان القديم، وبالتالي فمن هو شارحه؟ أو بحث ابن رشد الآن فعن بشرح؟ على عكس التين فصلوا بين الانسحاب واختاروا أحد الطرفين دون الآخر مثل باركلي الذي اختار المثالية وضعى بالعالم، أو ماب الذي اختار التجريبية وضعى بالتصور، أو ديكارت الذي اختار الذات دون الموضوع، وجعل العالم مفهوما رياضيين، الحركة والاستمرار، أو فوفا الذي

قطع بالعقل دون النقد، وإلبيث الذي أحال العالم كله إلى عقل وذرات روحية أو الوضعية المنطقية والاجتماعية التي اختارت اللغة والأشياء دون التعاني والتصورات.

كما حاول هومبرل وبرجسون مثل أرسطو وهيجل كل على طريقته الألمانية أو الفرنسية، الجمع بين الطرفين. جمع هومبرل بين العقل والحس، الصورة والمادة، قالب الشعور ومضمون الشعور، الذات والموضوع، البنية والتاريخ، الأنا والآخر في التجربة المشتركة. ولعل برجسون الذي نفسه أرسطو وهيجل داخل الشعور الذي يجمع بين الزمان والشعور، التطور والخلق، المكان والزمان، الثابت والمتحرك، العقل والحس في ثنائيات متعارضة تبين أزمة الوعي الأوروبي في بداية النهاية^(١). وما زالت هذه المذاهب المتشابهة هي التي تثير الفكر، وتدفع إلى التأويل، وتتعدد المدارس التي تشرح منها. وهي التي تؤدي إلى التراكم الفلسفي، والخصوية الفكرية.

فإن لم يكن التشابه واقعاً في الحياة وفي الوجود يعبر عنه في الفكر، فعلى الأقل يكون افتراضه علمياً لفهم المذاهب الفلسفية إذا ما تعارضت خصوصياتها، وتناقضت مواقفها، واختلف المنطق به عن المسكوت عنه، والافتراض العلمي الذي يتم تصديقه في الواقع أو الذي يكشف عن مكوناته يكون أقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض. وهو ليس افتراضاً واحداً من الغرب من الشرق الأوروبي المعاصر، أو من المصانيف الحديثة، أو من الفلسفة الوجودية كما كتبت سيمون دي بوفوار «من أجل أخلاق للأشياء» بل هو مفهوم موزوت، وألف أصولي في «الحكم والمتشابه» (والانتقال به من منطق الألفاظ إلى منطق الفكر)، ومن مباحث اللغة إلى الموقف الحضاري، ومن اليات التأويل إلى التفسير التاريخي. وهناك اثنا عشر اشتباهاً في فكر ابن رشد وموقفه الفلسفي تعبر عن وضعه الحضاري العام في الشرق أو الغرب، وليس في الأندلس وحده وفي عصر بعينه، عصر الوحديين. هذه الاشتباكات أقرب إلى النهج منها إلى الموضوع، ومعظم موضوعات ابن رشد نود إلى مناقشتها وكما فعل ابن رشد نفسه في «مناهج الأدلة» عندما انتهاء بضامة عن «قانون التأويل». ويمكن صياغة هذه الاشتباكات في صيغة تساؤلات في ثنائيات متقابلة تبين التوتر بين القطبين دون أن تكون هناك بالضرورة إجابة طيبة بالاختيار بينهما على التبادل. هي تساؤلات وليست أسئلة، إشكالات لا إجابة عليها بنعم أو لا، فالاشتباكات نعم ولا في الوقت نفسه، لا حل لها بالضرورة، بل نقل قائمة والأماوات الفكر، وانتهى الإبداع.

قد يميل أحياناً ابن رشد إلى أحد الطرفين أكثر مما يميل إلى الآخر، فلا يوجد وسط حصاني بين الطرفين، وقد توجد هذه الثنائيات على مستويات مختلفة وتراتبية في الأعماق. فابن رشد

تأويلي في السطح وظاهري في العمق. تنتمي في السطح وسطفي في العمق. عقلاني في الظاهر وتنتمي في الباطن. ماركسي في النظر وحنثلي في العمل. وقد تتداخل هذه الأبعاد وأحدنا شو الآخر. فكل أصل ظاهر قد يكون له صدى باطن، ليس بالضرورة على صيغة اعرف. فهو خارج في الظاهر مؤلف في الحقيقة، فيلسوف على ما يبدو، متكلم على ما هو عليه. معترلي في التبا للغة، اشعري في التطبيق والممارسة، متكلم على العموم وقاضي على الخصوص، فاضلي في التاريخ وعالم في البنية. ملحد في القول مؤمن في الرؤية، معارض في السلوك وسطوي في التوجه. في نهاية عصر الفارسية وفي بداية ثلثة العصور المشرقة، في نهاية الغرب الحديث وربما في بداية الشرق الجديد.

هذا الاشتباه هو الذي يسمح بالقراءات المتعددة لأبن رشد. والتي تصل إلى حد التضالض. وكلها قراءات صحيحة بشرط ألا يشطر، بعضها بعضها. كل قراءة تأخذ طريقا وتترك الطرف الآخر... إسقاطا من الباحث عليه. لو كان **عقلانيا** خرج ابن رشد كذلك. ولو كان سطفيا خرج ابن رشد كذلك. والقراءة الطمعية الموضوعية الجارية هي التي تصف هذا الاشتباه الذي يعبر أيضا عن الموقف الحضاري الباحث وطبقا الفحة التأويلية التي هي عليه.

<http://Archivebeta.Sakheit.com>

٢- تأويلي أم ظاهري؟

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار التأويل. شافه في ذلك شأن جميع الفلاسفة. ابن سينا خاصة، والمتكلمين. المعتزلة خاصة، والصوفية الغزالي وابن عربي نموذجاً. ولقد اختلف في نهاية، الكلف عن مناهج الأدلة، خاصة في مناقش التأويل^{١٢٦}. وهو الذي يؤول النظر في آيات القرآن على أنها الحكمة. ولا يرفض تأويل الفلاسفة آيات أربع في القرآن توحى بلهم العالم منها وكان عرشه على الماء. فإذا أقدم من العرش، ثم استوى على السماء. وهي دخان. فالحمد، فحجة على شكل دخان^{١٢٧}. والقول بالإنعيم الروحاني والعذاب عند الفلاسفة خاصة ابن سينا بطرية من الوقوع في التجسيم الذاتي والتشبيه المسمي. ولا تكفير للمتأويلين حتى غير الغزالي لأن التأويل ليس ضروريا على الإجماع لأنه لا إجماع فيه. فإذا ما تعارض البرهان مع ظاهري الشرع يؤول الشرع. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يدخل باللسان العربي. والفصد من ذلك الجمع بين القول والتقول. ويجوز التأويل إذا ثبت بالإجماع على نحو ظني وليس بمجرد حكم العقل.

ولا يجوز إخراج التأويل الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي من هو غير أهل له مثل العوام كما قال الغزالي في «الجامع العوام عن علم الكلام» وفي «المفسون» به على غير أهله. لا ينبغي التصريح بالتأويلات للجمهور. ولا يعلم التأويل الحق إلا الله لا الجمهور ولا العلماء. لا عامة ولا الخاصة. لا المتكلمون ولا الفلاسفة. ولا ينبغي للصفات الجسمانية التصريح بها للجمهور. التأويل كالدواء في غير محله. يضر أكثر مما ينفع. ولتراكم التأويلات وتتضارب فيما بينها حتى يغيب النص الظاهر ولا يبقى إلا تأويلاته. يختلف الجوهر ولا تبقي إلا الأخرى. وهذا هو معنى حديث الفرفة الناجية واختراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة.

والحقيقة أن قانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه أكثر منه مؤيلاً. فالمعاني الموجودة تنقسم قسمين:

أولاً: أن يكون المعنى المصرح به في الشرح هو بعينه الموجود بنفسه أي الظاهر دون التأويل. وهو مالا تأويل فيه. وتأويله خطأ ولا شك.

ثانياً: ألا يكون المعنى المصرح به في الشرح هو المعنى الموجود بنفسه، إنما على بدله على جهة المثل، وهو الجزء الذي يعتمد التأويل وهو على أربعة أصناف:

أ- لا يعلم الممثل إلا بمقاييس معينة حركية تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة. ولاستطيعها إلا القطر الفائقة، فمشتان ما بين المثل والممثل. وكلاهما بعيد عن الاتهام. وتأويل خاص للراشدين في العلم وحدهم.

ب- أن يكون المثل والممثل قريبين للاتهام وهو المصرح فيه بالتأويل.

ج- أن يكون المثل بعيداً والممثل قريباً. والغاية منه تحريك النفوس مثل «الحجر الأسود عين الله في الأرض». ويجوز تأويله كما فعل الغزالي والمتكلمون ولا يجوز.

د- أن يكون المثل قريباً والممثل بعيداً مثل تأويل الصوفية والأخفاة للشرح عدم التأويل. وألا تولد اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهر الشريعة. ينكرها الجمهور. فمن خمسة أصناف وأحد لا يجوز تأويله وواحد يجوز تأويله. والثلاثة الباقية يجوز ولا يجوز تأويلها وهم الجواز أقرب. ومن ثم يكون ابن رشد في قانون التأويل أقرب إلى الظاهر منه إلى المؤول.

وعلى الرغم من نقد ابن رشد للحشوية وإعبارها من الفرق الضالة إلا أنه في الوقت نفسه يبدو ظاهري الاتجاه. يرفض تأويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأنها ضد ظاهر النصوص.

ويرفض تاويلات شراح أرسطو، يوتان ومسلمون لأنها ضد ظاهر قول أرسطو. والوجه إلى ظاهر القول يخص القرآن من سوء تاويل المتكلمين. ويخلص أرسطو من سوء تاويل الشراح. العودة إلى قول أرسطو. وتفسير أرسطو بأرسطو. ونصه هو أحد وسائل إضفاء أرسطو من بين أيدي الشراح. تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى فإنه يؤخذ أقرب المعاني إلى اللفظ. وأكثرها تطبيقاً مع النص.

وأول من سار في راسي التاويل الشراح ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد. فطم الواسي على القرى. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور. فالتاويل انحراف تاريخي عن السنة. ويروج على القاعدة التاويل بدعة وليس سنة. ابتداعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحنفية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع. ولا كلف بها الناس. ولا جعلها مناهج للتاويل.

وفي مناهج الأئمة يرفض تاويلات الأشعرية والأشعرية. حادثة أم قيس في افعال الله لأنها امور لم يأت بها ظاهر الشرع. ولا هي امور شرعية طبيعية من عليها الشرع في الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عند الأتباع العلم والقدرة والحياء والسمع والبصر والكلام والارادة مستمدة من الكتاب العزيز وليس من طبيعة العقل. توقفية وأثبتت استنباطية.

والنقطة من الكتاب وأياته وليس من مقتضيات العقل أو ضرورات الإيمان. وتقتضي ظواهر الشرع إثبات الجهة والروية. لا تاويل الآيات إلا على ظاهر الشرع. خطوة إلى الأمام بخطوة إلى الخلف. وظاهر الشرع لا يجوز تاويله وهو دور منطقي جديد. وفي صفات المخلوق عن الخلق تصريح من الشرع أكثر منه وجوباً من العقل. وصفات الجسمية سكنت الشرع عنها على الرغم من أنه صرح باليد والعين والوجه بما يقع بعض العقاب إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفي ولا إثبات. وذلك مثل النزول والصعود إلى السماء. ويثبت ابن رشد الجهة طبقاً لظاهر الشرع بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفي الجسم نظراً لقراس الغائب على الشاهد عند الجمهور. ولا يجب تاويل ما لم يصرح الشرع بتاويله. لقد اتار المتكلمون هذه الشبهة كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأت به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا بتأنيط الظاهر. ولا هم لاحظوا بمرثية اليونان فاصبحوا من العلماء. ولا هم كانوا من المؤمنين المصلين⁽¹⁾. لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد وداود وابن حزم. وإذا كانت الرشدية اللاتينية في الغرب قد أخذت بالجوانب التاويلية عند ابن رشد فإن

الحركة الفلسفية في التراث الإسلامي بعد ابن رشد في القرون المتأخرة أخذت بالتأخرية مما صب في ابن تيمية وابن القيم والاتجاه السلفي المعاصر.

٣- تقدمي أم سلفي؟

لا يعني تقدمي هنا ما يعنيه المعاصرون في مقابل «رجعي» أو «محافظ» بل يعني فقط أن التاريخ يتقدم. وأن المتأخرين الفضل من الأولين. وإن هناك تراكما علميا من السابق إلى اللاحق. حدث ذلك في الفلسفة اليونانية منذ سقراط والمدارس الطبيعية الأولى حتى أرسطو والمدارس الأخلاقية التالية له. فقد بدأت الفلسفة اليونانية بتيارين كبيرين: التيار المثالي العقلي الرياضي الصوري، الذي بدأه فيثاغوراس وسار فيه سقراط وأفلاطون، والتيار الطبيعي المادي التجريبي الذي بدأه الطبيعيون الأوائل من الإغريق وسار فيه طاليس وديموقريطس حتى صوب في أرسطو. فإرسطو يمثل في المذهب الطبيعي **بمثل** آخر ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تقدم. لذلك شابه ابن رشد أرسطو. فابن رشد أيضا **بمثل** تقدم الفلسفة الإسلامية من الكندي والرازي على الرغم من انحراف الطاربي وابن سينا وصولا إلى ابن رشد الذي انكسر الفلسفة العقلية الطبيعية وبين وحدة نظم الوحي والعقل والطبيعة. وهو مثبات لتطور الوحي في مراحله الثلاث: من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. فإرسطو والإسلام وابن رشد يمثلون قمة التقدم في تاريخ البشر القديم.

ويجب الاستعانة بالقدماء. ومن سيطروا المسلمين في المئة فإن الألفية القديمة تنفع في دراسة الموضوع الحديث. فنظر في كتب القدماء. ولجب بالشرع إذ إن مغزاهم ومفصلهم ما حدث عليه الشرع. وقد نظر القدماء، قبل الإسلام فيما نظر الإسلام فيه، والاعتراف بحقهم ضروري. وهو موقف الكندي نفسه في أصل الحق من أي مكان حتى ولو كان من الأمم الفاسدة. وإذا نظر القدماء في أفلاطون ومخصوصها أتم فهم ذلك كان النظر في كتبهم سابقا على النظر في كتب المحدثين. ويشكرون طبعه. والقدماء نوهان: الأول بالنسبة إلى الحضارات مثل تقدم اليونان على المسلمين. تقدم الأوائل على الآخرين. والثاني بالنسبة لدخول كل حضارة: تقدم أفلاطون على أرسطو. أو تقدم الكندي على ابن رشد. ومما انتقد هو التراكم التاريخي وإضافة اللاحقين على تراث السابقين. وانتقد سنة الأنبياء. ومما الرحي مثل تقدم اليهودية على المسيحية. وتقدم المسيحية على الإسلام. لقد قصص الأنبياء نوهان من النص الشعبي لفهم التقدم، قيام الدول ويطولها حتى يتحقق التراكم التاريخي الكافي لاستقلال الوحي الإنساني واكتفائه.

عالم الفكر

وهناك تقدم داخل العلوم الإسلامية مثل تقدم النطق على الطبيعيات، والطبيعيات على الألهيات. وفي أصول الفقه القياس نفسه إلحاق التتقدم بالتأخر، واللاحق بالسابق، والفرع الجديد بالأصل القديم. وهناك تقدم المنسوخ على المنسوخ، وسبب النزول على الآية. وروح القرآن «فالمسابقون السابقون» «من شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» وأحياناً يكون التقدم إلى الخلف عن طريق التخلص من سوء تفويل الشراح، يونان ومسلمين، والعودة إلى النص الأول، نص أرسطو، والتاريخ ينتقل من الصواب إلى الخطأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن التصحيح إلى الفساد. أرسطو على حق قبل شراحه ثم انهار الحق على أيدي الشراح، والاسكندر على حق لأنه أقرب الشراح إلى أرسطو في الزمان، وثاوفريسس لساء التناول لأنه أبعد الشراح عن أرسطو، وثامسطيوس بينهما. كلما ابتعد الشراح عن الأصل لساء، وكلما اقترب منه الخطأ فالحقيقة هذه السلف وأبست بعد الخطأ «خطأ» من بعدهم خطأ، ضاعوا العتلات واتبعوا الشهوات، تظهر الفرقون قرني، «الخلافة ثلاثون سنة يستعمل بعدها إلى تلك مشوه»، وهو التصور الأشعري القائم على أولوية المفضل على المفضل، وعلى إلهاء التاريخ عن الأكثر فضلاً إلى الأقل، ومن الأكثر كملاً إلى الأقل، وهو التصور داء، كتابة التاريخ على أنه طبقات، طبقات المبشرين، طبقات المعتزلة، طبقات الحنابلة، طبقات الشافعية، الطبقات الكبرى الصوفية كما كتب الشعراني. فابن رشد بهذا المعنى سلفي النزعة يرى أن الكمال كان في الماضي، وأن الزمان شاقص تدرجي من الأكثر كملاً إلى الأقل نقصاً، فإذا ما نشأت حركة إصلاح فإنها تكون سلفية بالضرورة أي العودة إلى الأصول الأولى إلى البراءة الأصلية للنص الأول قبل أن يشال منها جورم التأويل، إلى البكارة الأولى قبل أن يفتد الفكر عذريته، والتكدي والقراني كانا المفضل من الفارابي وابن سينا، العقل والطبيعة بداية الطريق الصحيح، والإلتران والتصوف بداية الاعتراف، ونوبة إبراهيم بن الحنفاء الدين الطبيعي، ثم انصرف في سوء تفويل اليهودية له بالإفراق في صور الشريعة الخارجية دون المضمون القلبي، وانحرف المسيحية عنه بالمطول في العقائد الكنسية حول طبيعة السيد المسيح والإسلام عود إلى دين إبراهيم الأول، الحنيفية السمحة، الحق مع القدماء، بنور منهم حيث داروا. فذلك كان الله هو القديم والعالم خروجه عليه، وكانت الروح قديمة والبدن سبباً له وانحرف عن طريقها، مستقبل البشرية إذن في نهاية العالم والعودة إلى الله، وفي فناء البدن ومعاد الروح.

١- مالكي أم حنبلي؟

من الشائع أن ابن رشد مالكي المذهب في الفقه. حفيدا من جد منذ انتشار المالكية على يد تلامذة مالك في المغرب العربي عبورا إلى الأندلس. والناظر في مجمل أعماله الفلسفية والطبية والفقهية يصعب التعرف على المالكية فيها فهو من أصحاب الرأي والقياس منذ «فصل المقال» والمقول بموجب النظر شرعا. ومن ثم يكون أقرب إلى الحنفية. يرجع الفروع إلى الأصول والجزئيات إلى التكتليات كما يفعل في الطب. ويوازن بين الأئمة. ولما كانت الفروع تنضبط إلى ما انتهت إليه الفروع. المحظوظة من جانب الأصل وليست من جانب الفرع. ومن جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. يقل الاختلاف ويزيد الاتفاق للبحث عن الأصل المشترك. والبحث عن بنية لفظة وسلكه تجعله أقرب إلى أهل الرأي والنظر.

ونظرا للمسكة بالنصوص الأرسطية أو القرآنية مغليا بإعها على التحويل - فهو أقرب إلى الشافعية - التي ثبت النص في عصر تدوين المسألة على نواحي الاجتهاد. والجمع بين الرأي والمصلحة. بين أبي حنيفة ومالك كان عبورا إلى النص الأول الذي يجانبه أصحابه الرونيميون العقل والواقع. ممهدا الطريق إلى أحمد بن حنبل الذي أعاد النص وجعله أساس العقل والمصلحة. فأصبح الأصل برأيه والفروع أصلا. وتليب المالكية التي يوافق قلة. روح المصلحة التي عبر عنها مالك في المصالح المرسلة كانت غلبة ابن رشد تأليف كتاب في المذهب المالكي يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التي في حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستقيما أحكاما على أصول المذهب المالكي. ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أهل اتباع والتقليد في الأحكام والفقائير. ويظهر إلى مذهب مالك عند أهل المغرب^(١).

وأحيانا يبدو أنه ظاهري المذهب. فقد انتشر المذهب الظاهري في الأندلس بعد داود وابن حزم وكان أحد أسباب سيطرة الفقهاء وتهميم تأويل النصوص في دولة الموحدين. وصورة القياس في بداية الجتهاد. أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر. مجرد آلة لغوية بلاغية. تلحق المسكوت عنه بالنظير به. هو قياس خاص يراد به الخاص عكس الخاص الذي يراد به العام. وهو معنى ضيق القياس أقرب إلى الرخص منه إلى القيول لأنه لا يقوم على التعليل. تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. وهو التعريف العام لقياس. والتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب. وترك المسائل على التغيير. وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر. وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة في التاريخ. إعصا العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

— عالم الفكر —

وقد لا يكون من غير الصواب إذا قيل إن ابن رشد عتلي الاتجاه بمعنى أهل الظاهر. فكتابه الصمد «بداية المجتهد» نموذج لفقه التقليدي القديم لدرجة الشك في صحة نسبتة لابن رشد لأنه طال من «الرشدية». لا يتجاوز سمعة الفقه القديم إلى عبادات ومعاملات على الرغم مما في العنوان من لفظ الاجتهاد. وإن الصمد من الكتابات المحدث عليه وعلى النظر في الأئمة. فإذا ما تعرضت الأئمة فإن المصلحة ليست هي الترجمة كما هو الحال عند المالكية أي من خارج الأئمة ومصدرها. فالمصلحة أساس التشريع، بل من داخل الأئمة النصية عن طريق النصيح. أن يكون أحدها ناسخاً والآخر منسوخاً كما هو الحال في المدارس الفقهية التقليدية. ويمكن حل التعارض من طريق التعميم والخصوص. أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً كما هو الحال في منطق الألفاظ التقليدية.

ولا يأتي التشهير طريقاً للمصلحة العامة إلا بعد النصيح والخصوص. فإن استحال الجمع بين التبيين على أي وجه من الوجوه بعدد إلى **الجزء الأصلي** والظرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجاري العواطف، وهو أقرب إلى الفقه الظاهري عند داود وابن حزم. ويقتل الغالب على ابن رشد هو حل التعارض بين الأئمة عن طريق خلق لغة ومبادئ الألفاظ الحقيقية والجزاء، الظاهر والمقول، الحكم والتشابه، الجمل والبيان، المطلق والمقيد. المستثنى والمستثنى منه. وقد يرجع الاختلاف بين المذهب إلى اللغة خاصة المصطلح الاسم. ومن أصفاء الألفاظ الأربعة تشييط الأحكام وهي العام والخاص، والعموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. ولتحدد أقوال الأحكام بصيغ الكلام: خير أم استظهار، أمر أو نهي، تساؤل أو تعني أو تعجب. ولا تكلم الألفاظ إلا بالعوية إلى كلام العرب وعبادات أسلافهم^(١٩).

كما يلخص ابن رشد كتاب «المستصفى» للفرازي في أصول الفقه في كتاب «العمودي في أصول الفقه» وإذا الأركان الأربعة: المستلزم، المستلزم، والشعرة وطرق الاستلزام إلى طرق الاستلزام وحدها أي إلى مبادئ الألفاظ^(٢٠).

— عقلاني أم نصي؟ —

من الشائع أن ابن رشد فيلسوف العقل والتفكير. وقد كتبت عشرات الدراسات على غلافية ابن رشد. فهو فيلسوف يعطي الأولوية للمبادئ العقلية على الدلائل النقلية. ويعرف الحكمة بأنها

النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان» وهو الذي يفرق بين القولين ثلاثة: الخطابي والجدلي والبرهاني، ولا يخلو الفيلسوف إلا البرهان، ويشاركه المتكلم الجدلي، والصوفي الخطابي. النظر واجب بالشرع وهو الاعتقاد، ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وهو القياس، ومعرفة الله بالبرهان، ويدافع عن علم الله بالكليات ضد اتهام الغزالي الفلاسفة بإنكار علم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكليات يتضمن بالضرورة العلم بالجزئيات نظرا لقاعدة الاستغراق في المطلق. وأن الله يعلم الجزئيات عن طريق الاستنباط وليس هذا تجريبيا فردا فردا عن طريق الاستقراء. ويرفض المشوية الذين قالوا إن معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، وينظر سوء استعمال العقل من الأشعرية، العقل الجدلي أو الخطابي وليس العقل البرهاني، العقل الذي لا يعتمد على ذاته بل على النصوص الدينية التوجيهية، أو الانتماءات الأيمانية الضمنية مثل كل أدلتهم على وجود الله. أما بداهة العقل، ونوره الفطري، فهي أقرب إلى الفطرة التي يخالطها دليل الشرع^(١٢).

وهو في الوقت نفسه نصي: «صحيح أن الشرح تكليف غير مباشر ولكن الشرح الكبير مثل تفسير ما بعد الطبيعة» ينسب الرضا لهذا نصا بقرينة أن رشد كما هو الحال في علم التفسير لقرآن الكريم نصص بين النص القرآني ونص التفسير موضوع الشرح نص مستقل له قدسيته، يوضع بين معطرتين، وتذكر أنه صحيح القرين في نسخ أخرى. ويحل الاختلاف بين الشراح، يولان ومسلمين، بالعودة إلى النص لمعرفة أي صيغة استعملها الشراح، فربما استعمل الشراح صيغة مختلفة وترجمات متعددة، قد يرجع لاختلاف الشراح إلى اختلاف المترجمين.

يكثر من الأدلة الظلية خاصة في «فصل المقال» وهو الكتاب الشهير في ضرورة الفلسفة، وفي «مناهج الأدلة» الكتاب الشهير في علم الكلام ضد الأشعرية. الأول به عشرات الآيات والأحاديث والثاني به الفات. وهما صعدة التكليف عند ابن رشد^(١٣). وإذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولوية للنص، «صدق الله وكذب بطن أخيه». قول الرسول بعد أن تصح بشرب العسل لعلاج الإسهال فرأه الإسهال:

وفي «فصل المقال» الفلسفة واجبة بالشرع أي أن إعمال العقل واجب بالنص وليس من طبيعة العقل أو من مقتضيات البرهان. والقياس العقلي هو القياس الشرعي، والفكر الفلسفي هو الفكر الشرعي. وكذا يعتمد القياس المنطقي على مقدمة كبرى فإن الأصل في القياس الشرعي نص، والعلة منصوب عليها، والحكم منصوب عليه. ولا يوجد إلا الفرع الذي يمثل الدائرة الجديدة،

وهي جزئية مندرجة تحت كليتها التي احصاها الشرع في المقاصد العامة للشرعية كما قال الشافعي. فلا توجد تازلة فرعية إلا ولها أصل كلي في الشرع وإلا استحالة القياس. نموذج القياس هو القياس الفقهي الذي كان في المصدر الأول. بل إن المحسوبة التي تنكر القياس منسوبة بالنصوص لا بالعلوم. والآلة العقلية منصوص عليها في آيات قرآنية أقرب منها إلى صريح عقلية. والدلائل الجديدة لأن رشد على وجود الله، دليل العقلية، ودليل الاختراع دليلان شرعيان نصبيان موجودان في الكتاب العزيز، آيات لدليل العقلية، وآيات أخرى لدليل الاختراع. وآيات تالفة للدليلين معاً¹¹⁸. ودليل الوحدانية مستمد من آيات ثلاث من الكتاب العزيز. ويعرف الشفعية بالنص من آيات الكتاب العزيز. والآيات الجبهة بالشرح والعقل عند ابن رشد وهو أقرب إلى إثبات الشرع لأن العقل ينفي الجبهة ويقوم بالقول. ويرفض ابن رشد إثبات النبوة بالمعجزة فذاك لا يليق إلا بالجهل. ويرفض أيضاً إثباتها عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجهل¹¹⁹.

٦- شارح أم مؤلف ؟

والصورة الشائعة لابن رشد أنه شارح لأرسطو بل والظاهر الأعظم ولولا ما عرف المسلمون أرسطو على ما هو عليه ولقدوا بشفقة بيته وبين الطوائف كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا. ينسبون إليه «الترغيب» أرسطو طاليس وهي أجزاء من التأسيسات الألوطين. لقد اكتشف ابن رشد استحالة تسمية هذا الكتاب لأرسطو نظراً لتعارض القديسين. كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح والمختصات وجوامع الأكبر والأوسط والأصغر. وهي تعادل عشرة أضعاف ما كتب الفروع بالعشرات. والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل.

والحقيقة أن الشرح تأليف غير مباشر وليس مجرد شرح. لفظ بلغة أو عبارة بعبارة. بهدف إلى تحقيق وحدة الثقافة العربية والإسلامية وإدخال الوافد في التورود بدلاً من بقاءه طارئة. عنصر جذب وانتهاز، واستعماله أداة للتعبير عن التصور الإسلامي للعالم. فالوافد علوم ومبادئ والتورود علوم غايات¹²⁰. يضع الجزء في إطار الكل. والعبارة في سياقها. والكتاب الواحد داخل علمه. والعلم داخل النسق الأرسطي كله. والنسق الأرسطي كله داخل الفلسفة اليونانية. والفلسفة اليونانية في إطار عام من الحضارات المقارنة التي تكون حضارة البشر جميعاً. وينتقل ابن رشد من جدل التاريخ إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيراً أم للمختص أم جامعاً. ويتحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته وإيجاز بنيته الداخلية بناء على القسمة العقلية وليس التروية

«قال... يقول». وسهل ذلك نظراً لوحدة الموقف بين أرسطو وابن رشد كلاهما في نهاية المطاف... أرسطو مؤرخاً للحضارة اليونانية، وابن رشد مؤرخاً للحضارة الإسلامية. الشرح إعادة كتابة للنص المشروح من حيث التركيز والإسهاب. قد تخطت أجزاء، وتضافت أجزاء أخرى من أجل إيجاد توازن للموضوع. وتتمثل الأمثلة اليونانية، وتوضع أمثلة عربية إسلامية بدلاً منها حتى تكون أكثر وضوحاً. فقد تغيرت البيئة الثقافية، ولا نل الأمتال إلا في بيئتها.^(١٢٠)

والمنهجية أنه مؤلف وإن الشرح مثل الترجمة تأليف غير مباشر. مهمة الشرح لتطبيع الواحد جزءاً جزءاً ونمطه داخل الموروث للقطعة، على ثنائية مصادر المعرفة، الواحد والموروث، وتحقيق وحدتها. العقل الخاص والتجربة الطبيعية. ويتم الشرح على مستوى الألفاظ فيكون التفسير مثل «تفسير ما بعد الطبيعة» أو على مستوى المعاني فتكون التلاخيص من تلاميذ المنطق وبعض الطبيعية مثل «السماء والعالم» أو على مستوى الأشياء فتكون الجوامع مثل جوامع بعض أجزاء المنطق. ولا يكون الشرح صحيحاً ما لم يتم الانتقال من المستوى اللفظي والعملي إلى الأقوال للنص المشروح إلى مستوى الأشياء التي يراها الشارح. ويعبر عنها بالغة ورمزاته والقوال. فلو تأملت الرؤيتان بين المؤلف الأول والشارح الثاني بين أرسطو وابن رشد أصبح القولان فصحة القول الثاني من اللغة أو حتى من المعنى، بل من الشيء المطابق. وإذا اختلفت الرؤيتان للشيء نفسه، بين المؤلف والشارح، اختلف القولان، ويتم تصحيح قول المؤلف برؤية الشارح وليس بقوله. فالمطبعة أن ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح. رؤية ابن رشد هي التي تجد تصديقاً لها في قول القدماء.

ويستعمل شرح الواحد أيضاً لنقد الموروث سواء الشراح المسلمين أو المتكلمين والفلاسفة. وقد اكتشف ابن رشد خطأ الشراح المسلمين في خلطهم بين أرسطو وأفلاطون، ونسبة اتولوجيا أرسطوطاليس لأرسطو وهي أجزاء من «الأسرار»، أفلاطون. الشرح إذن هو تطوير لأرسطو من الفلسفة الإشرافية لأن سبباً خاصة، وسلمان ما بين العقل والإشراق. كما يستعمل ابن رشد الشرح ستاراً يخفي وراءه نقد علم الأنشورية وهو الإشراق الكلامي الذي يستعمل الألفاظ الخطائية والجدلية وليست البرهانية والذي يذكر طوائع الأشياء وإقرار قوانين الطبيعة باسم الأرواح الإلهية وكان الله ليس حكماً يخلق عالماً لا يحكمه قانون ولا يدركه عقل. الشرح إذن تأليف مزيج يهدف إلى إعادة تركيب الموروث على الواحد، تطبيقاً لوحدة الثقافة. ونهيداً للشعول من النقل إلى الإبداع.^(١٢١)

٧- فيلسوف أم متكلم ؟

الفيلسوف هو الذي يستعمل القول البرهاني وليس القول الجدلي أو الخطابي بتعريفات ابن رشد. وهو الذي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتمادها على المجمع التقليدية. الفيلسوف لا يحاول إقناع الخصوم وإثبات خطأ أرائهم. ولا يدافع عن أرائه إتهامات سمعتها. الفيلسوف هو الذي يبني الفكر ويضع التصور بصرف النظر عن الحاجة مع الآخرين. ونعزز ذلك «الشفاء» لأن سينا خاصة المنطق ثم الطبيعيات ثم الآلهيات. أما «المتكلم» فهو الذي يعرف الحق مسبقاً كاعتقاد خاص لا شك فيه. ثم يحاول نقد الخصوم والتشكيك في اعتقاداتهم. لا يهدف المتكلم إلى معرفة الحق. بل إلى الدفاع عن اعتقاده وإثبات خطأ اعتقادات الخصوم. لا يبحث صحت الفهم قبل تحليل النتائج. بل يضع مقدمات الخاصة ويغترض سمعتها. ويتشكك في مقدمات الخصوم ويثبت خطأها.

والحقيقة أن كل مؤلفات ابن رشد أقرب إلى القول الجدلي منها إلى القول البرهاني. الشروح والمطبوعات والبرامح في كتابين من مؤلفاتها تحتاج مع الشروح يونان وسلمون. ونفعا لسوء تأويلهم. ويتضح ذلك في مقالة في المنطق والعلم الطبيعي^(١). يفسر أرسطو على تأويلات الفارابي وابن سينا في كتابات الفارابي وكثيرات الأخرى^(٢). وفي الفقرات الأخيرة والفرقة بجمال ابن سينا وينقد موقفه. وفي الحد ينقد ابن رشد مذهبي الأسكتندر وأبي نصر ونجادل ضدهما. كما ينقد مذهب ابن سينا في المنطق القضايا. وينقد مذهب تاسطيلوس في القياس الممكنة في الشكلين الأول والثاني. ويحصل التكالل حجاج ضد من يفكرون أن النظر واجب بالشرع. وأن القياس بدعة لم تكن موجودة في المصدر الأول. وهم المشوية للمجوعين بالنص.

وستابع الآلة، حجاج صريح ضد الأشاعرة والعضوية. ضد من يستعملون استخدام العقل ويجعلونه تابعا للمنطق ويستعملون تأويل النقل على يجعلونه مطابقا للعقل. هو حجاج ضد العقل النقلي الذي لا هو بالعقل الصريح ولا هو بالنقل الصحيح. ويدين إلهات آيلة الأشاعرة على وجود الله. دليل الممكن والواجب. ودليل الجوهر والأعراض. ودليل الجوهر الفرد أو الجزء. الذي لا يتجزأ. ويعطي آيلة بديلة مثل دليل العناية. ودليل الاختراع. وهي آيلة كلامية لا تختلف في ضعفها عن آيلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفس المنطق والقياسات المنطابية والفكر الطولي التسلسل حتى تصل إلى غاية تصوري في دليل العناية. أو إلى إثبات العجز البشري في دليل الاختراع. ويقوم دليل العناية على مبدئين: الأول أن جميع الوجودات موافقة لوجود الإنسان. والثانية أن هذه

التوافق ضرورية من قبل فاعل قاصد يدور وليس بالاتفاق. وهنا مقدمتان خطائيتان تصنفان انفعالات الإنسان بالتوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والاعتقال والظفر والمرض والجمل والظلم والعدوان والألم والحزن. هل كل ذلك موافق لوجود الإنسان ؟ يمكن بطبيعة الحال الرد على ذلك جدلاً. جدل الظفر والشر «عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم». والله يعلم وأنتم لا تعلمون». وهنا يتم الانتقال من قول خطابي إلى قول جدلي.

وإذا كانت هذه الموافقة ضرورية وليست اتفاقاً، وكانت ضرورة قاصدة مريدة عاقلة.. فلماذا تصنفها بالضرورة في كتابن عاقل يريد خاصة ولا تظل في الضرورة غير التخصيصية؟ وتخصيص ظواهر الطبيعة قول خطابي للتأثير في الناس وحسن الإقناع وجذب الانتباه. وتلجّل الاختراع أيضاً قول خطابي مثل باقي أدلة المتكلمين يقوم أيضاً على مقدمتين الأولى أن كل الموجودات مفترعة، والثانية أن لكل مفترع مفترع. الأولى إيمان مقنع. ولفظ مفترع يفيد معنى مخلوق وهو دور منطقي بين العقل والفعل. والثانية أيضاً قول خطابي. تشخيص للطبيعة وهو إلى الفكر الطولي عند المتكلمين الذي يقوم على استحالة التوصل إلى مالا نهاية. وليس فكراً علمياً يقوم على الدور. تصير الجأء بالعلم. والمعلوم بالعلم.

وفي «تهافت التهافت» ججاج بيبازو خير ججاج الغزالي ضد الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة». حجة حجة. وتقسية تقسية. دفاعاً عن الفلاسفة. وهجوماً على الغزالي. وإثبات سوء تأويل الغزالي وعدم فهم مقاصد الفلاسفة وخطأ الرواية عن مقالاتهم. ويعيد فهم الفلاسفة فيها صحيحاً لإثبات حسن منطقهم وصديق بوجهاتهم وإمكانيات تأويلاتهم للتصويص⁽¹⁴⁾. في «تهافت التهافت» يبدو ابن رشد مجادلاً مستعملاً كل أنواع الجدل لنقد موقف الغزالي في نقده للفلاسفة عن طريق إثبات سوء تأويله لأقوال الفلاسفة أو سوء فهمه لها أو إخراجها خارج السياق من قصد أو عن غير قصد. بنية سليمة أو عن سوء نية.

٨- معتزلي أم أشعري ؟

وأشهر الفرق أربعة : الأشعرية الذين جعلوا أنفسهم جمهور أهل السنة والعزلة والباطنية والحشوية. كل اثنين على التقابل: الأشاعرة والعزلة والحشوية والباطنية. والملح هو التناوب. ومن الواضح أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية في اعتناؤه على الدليل العقلي.

وقوله بالتأويل، يجعله النظر واجباً بالشرح كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات المعتزلة أملاً فوفاً من الإشارة، والأشاعرة أملاً تأويلًا من المعتزلة، كما أن ابن رشد أملاً إلى قول المعتزلة من أن الصفات عين الذات على الرغم من غياب البرهان، وأبعد من قول الأشاعرة بأن الصفات ذاتها على الذات خشية من الوقوع في قول النصارى بالاثنتي عشرة^(١٧).

ومن الواضح أيضاً أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبني داخل الشروح والتخصصات والجوامع، أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة، وقد استعمل ابن رشد هذه الطريقة تجنباً لسطوة الفقهاء، وتستر وراء أرسطو واحتواء به، واستخداماً للوفاة من أجل نقد الثوريين وتطويراً للوفاة كعلوم الوسائل، والثوريين كعلوم الغايات.

وكثير من أقوال المعتزلة ما هي إلا رد فعل على الإشارة مثل قولهم بعدم ذاتها في مقابل على الإشارة له، ولا يشير ابن رشد إلى المعتزلة كثيراً لأن كثرتهم لم تصل إلى الأعلی، ولكن أغلب الظن أن طرقهم مثل الإشارة والحقيقة أن أصحاب الطبائع، معسر، والنظام، الجاهل، ونعامة وهشام وغيرهم يقولون بالسطوة والكثير من القواعد نظرياً، والظهور بالظاهر، وليس بأداة خارجة عليها، فالعقيدة يجب الإزالة.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

ويرفض ابن رشد رأي الأشاعرة في الحسن والقيح أي العدل والجور وهو رأي غريب على الشرح، أن العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه، وهو خلاف المسموع والمعتدل دون أن يصرح ابن رشد بإثبات الحسن والقيح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة ويون أن يذكرهم، ويجاء إلى الفطرة التي تزيد وجود الحسن والقيح والعدل والجور، ولا كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرابين الخارجي والداخلي^(١٨) ويهتم ابن رشد الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم على وجود الله دليل الممكن والواجب، والتقديم والحادث، والجور الفرد أو الجز، الذي لا يتجزأ، فمفاداتها خطافية وليست براهنية كما يقول إن القليل أعظم من القنط، وطرفها ليست نظرية يافنية بل على عكس الطرق الشرعية اليافنية البسيطة.

والحقيقة أنه أيضاً اشعري لما كانت الأشعرية قائمة في لا وهي كل متكلم وفيلسوف، وكل أصولي ومنصوف مع اختلاف في الدرجة، فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية، وأصبحت هي والدين شيئاً واحداً، كل متدين هو بالطبيعة اشعري، وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين، بل إن الأشعرية زعمت الدين وحلت محله وضعت نفسها مكانه، ولم ينح من ذلك حتى

كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للمعجزات غشقة ونظورا، فليأما وسفوطا. ولم يفلت من ذلك ربما إلا أصحاب الطوائع من المعتزلة الذين قالوا بالظفرة والكمون والتوليد.

دليل التوحدانية عند ابن رشد مستمد من الآية نفسها «لو كان فيهما إله إلا الله لفسدنا» التي استمد منها الأشعرى دليل التماثل أو العاتعة. إنما الخلاف بينهما أنه عند الأشعرى دليل أو برهان وعند ابن رشد مغرور في الطبع. عند الأشعرى يقوم على افتراض الخلاف بين الإلهين والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف في وجه الدلالة وليس في بنية الدليل.

ولا فرق في صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات شبيهة عند كليهما، العلم والحياة بل إنه يصوب الأشاعرة في اعتبار الحياة شرط القدرة. ويعتبر كلام الله شبيها مثل الأشاعرة وليس حديثا مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ كما هو الحال عند المعتزلة. إن الكلام هو فعل المتكلم أي اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شرط الفعل أن يقوم بملاحظة وهو مستبعد في رأي ابن رشد. إننا نالقرآن فديم أنكر المعتزلة المعنى القائم للفعل، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

ولا ينفي ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة ولا يلبيها كالأشاعرة، ولكن يقدم تمثيلا أي صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل «الله نور السموات والأرض» والنور صورة وليس تصورا أو حكما. الصورة تأثير النفس وتبعث على الخيال. هي أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهاني. وفي الرؤية التي ينفيها المعتزلة ويشتها الأشاعرة ابن رشد أقرب إلى إثباتها مثل الأشاعرة. كما ينفي المعتزلة الجهة ويشتها الأشاعرة. وابن رشد أقرب إلى الإثبات منه إلى النفي^(١٨٩).

وفي القضاء والقدر يرضى ابن رشد كالأشعرى الموقفين التقيضين، الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة ويأخذ موقف الضارح. ليس هو تفريق هذين الاثنائين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. الله هو العلة في وجود الأسباب، هو مسبب الأسباب وهذا هو معنى القضاء والقدر. أما ما كتب في التلوح المعطوف ومعرفة الأسباب بمعنى المسببات هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين وهو ما يراه جالينوس أيضا. فالأسباب مؤثرة بإذن الله ولا يطل العلم وانتقلت الحكمة. العلم معرفة الأشياء

— عالم الفكر —

وبسببها المباشرة، والحكمة معرفة الأشياء، بالأسباب الغائية أي بالعلل الأولى. وعلى هذا لتعارض بين العلم والدين. بين البحث عن العلة المباشرة والعللة غير المباشرة. بين العلة الثانية والعللة الأولى. فالتقول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهي. والفعل بالفعل الإلهي وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطئ المعتزلة، والجبرية كطرفي نقيض الحقيقة على التوسط.

ابن رشد في الجبر والعدل على التوسط أيضا بين الأشاعرة والمعتزلة. ودون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمراً ونهياً كما يفعل الأشاعرة، ولا من العلة كما يفعل المعتزلة. بل على الفطرة، والفطرة من خلق الله. وفي العباد وأحواله ابن رشد على التوسط أيضا بين الفلاسفة الذين يقولون بالعباد الروحاني والمحتوية الذين يقولون بالعباد الجسماني. ويقول بنحو المائلة بين الدنيا والآخرة. فهو معاد ليس مشابهة للنعم أو العذاب الجسماني. خطوة إلى الأمام بخطوة إلى الخلف.^{٣٩}

وفي الفتوة، يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة، أو عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجدل. ويشأها بالإعجاز. إعجاز القرآن أي تحجج القديسات البشرية على الإبداع. وهو معني لا يفترق كثيرا عن المعجزة إلا سلبا بالمعجزة. قل على قدرة الله. والإعجاز يدل على عجز الإنسان. وهي مقدمة خطافية مثل مقدمة الأشاعرة. وكل عمل إلهي في النهاية هو عمل معجز أي به جزء كبير من الخلق والإبداع كما هو الحال في معظم الأعمال الأدبية والفنية.

٩- متكلم أم قاضي ؟

يبدو أن هناك عدة أصناف عند ابن رشد. فهو في الظاهر فيلسوف وفي الباطن متكلم. وفي الظاهر متكلم وفي الباطن فقيه. وفي الظاهر فقيه وفي الباطن قاضي. وفي الظاهر قاضي وفي الباطن عالم. وفي الظاهر عالم وفي الباطن من كبار التومنين. فلاسفة الإسلام. هذه المستويات للتحاطة في الحق هي التي تسمح بقراءات متعددة له.

المتكلم هو الذي يدافع عن النفس ويهاجم الغير. يصوب ألنا ويخطئ. الآخر. المتكلم هو التحال لأحد الخصمين ضد الخصم الآخر. هو صاحب الفقرة الناجية ضد الفرق الهالكة. المتكلم هو الخصيم صاحب الهوى. لذلك اعتبر الفقهاء علماء الكلام من أهل الأهواء لا تجوز شهادتهم. إنما القاضي هو هذا الأصولي الحصيف الذي يفضل في التنازعات بين الخصوم دون أن

بمحاذاة الطرف ومن أن يحكم الهوى أو المنفعة الشخصية لأحد الطرفين على حساب الآخر أو لحساب القاضي نفسه. هو الذي يقارن بين الدعوتين ويحيلهما كل منهما والقرائن حتى يصدر الحكم العادل وإذا حكمتهم بين الناس أن تحكموا بالعدل. وقد يكون الحكم في صالح أحد الطرفين المتنازعين. وقد يكون لصالحهما عن طريق المصالحة. وقد يكون لرفضهما معا بكل جديد من القاضي. يرفع دعوى الطرفين عن موضوع الدعوى

وفي فصل المقال، يرفض ابن رشد دعوى الخصمين، الذي يحرم النظر مثل المشوية والذي يجعله واجبا بالشرع دون تحديد النظر على أنه القياس الشرعي وليس مجرد النظر في الوجودات بلا منطق أو منهج على طريقة الفلاسفة الإلهيين.

وفي مناهج الأئمة، يفصل ابن رشد بين الخصمين، المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والباطنية، وبين خطأ دعاوى الأشاعرة في أدلتهم على وحد الله وفي إنكارهم السببية وفي جواز الجور على الله. وفي سوء استعمال العقل. كما يرفض معتقده أهل الظاهر ونقوليات أهل الباطن التي لا تأمل عليها من نقل أو عقل أو حس. فلم يبق إلا تأويل المعتزلة الأقرب إلى التأويل الطرقي، توبة المعتزلة والهام الأشاعرة والحنبلية والماتنية بغير صفة تأويلهم لظاهر الشرع وإدانة الكتاب العزيز والفطرة البشرية.

http://Archive-beta.Sakhril.com

وفي مناهج التهافت، يقد ابن رشد موقف القاضي بين الفلاسفة خاصة ابن سينا والغزالي الذي كفرهم في ثلاث مسائل كبار: القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. يوازن ابن رشد بين الموقفين ويكتشف سوء تأويل الغزالي لأقوال الفلاسفة، وخطأ الرواية عنهم وسوء الفية وراء ذلك وإخراج القول من سياق، وعدم فهم المعارض العقلي الذي حاول الفلاسفة التعبير عنه.

ويبدو موقف ابن رشد قاصدا بين الشراخ في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي في كليات الجواهر وكليات الأعراض والخلافات بين الفارابي وابن سينا، والخلافات بين الفارابي والاسكندر في العدد والخلافات بين المنصرين في المقدمة الوجودية أو المطلقة بين مذهب توماس أكويناس وأريستو وأرسطو من ناحية، وبين الاسكندر وأرسطو من ناحية أخرى⁽¹⁷⁾.

ومن الضروري في أصول الفقه، يعرض ابن رشد لأبني الأشاعرة والمعتزلة في الحسن والقيح، شرعيان عند الأشاعرة وعقلاني عند المعتزلة. ويقف موقف القاضي بين الخصمين، والذي

ينبغي عني أن يقال في هذا الموضوع، ويهود إلى الفطرة والتجربة البشرية لإيجاد حل للمشروع،
ففي وحدة الموضوع يتحقق توحيد الآراء المتعارضة^(١٧).

١٠- قاضي أم عالم ؟

وربما يمكن في أعمال القاضي روح العالم الذي يريد رؤية الواقع كما هو عليه دون إسقاط
إنساني أو اعتباري شخصي أو سوى يعمل بالعالم نمو بولف مسبق أو إيديولوجية شعبية. لذلك
كانت أصول الفقه هي أكبر مصدر عن الروح العلمية عند المسلمين. غاية القاضي البحث عن الحق
وهي غاية العلم أيضا (مستندة الواقع والقرائن والطائفتين، وهو أيضا مستند العالم). القاضي
غاية لا يعمل مع الحق، يوزن الموازين بالوسط. وكذلك مهمة العالم في اكتشاف القانون الطبيعي
الذي يتحكم في حركة الظواهر. والقاضي يبحث عن القوانين الدالة. والعالم يبحث عن القوانين
التي تحقق الافتراض العلمي حتى يصبح قانونا. وإذا كان القاضي يعمل بالأفعال الجزئية إلى
احكامها الكلية فكل ذلك يعمل العالم بإعادة الظواهر الطبيعية إلى أسبابها الأولية ويوضح تلك في
العلاقة بين العلمين. الطبيعي والأخرى. فالتسوية الطبيعية العامة في الإلهيات. ولا حل لمسائل
الطبيعة إلا في ما بعد الطبيعة ولا حل لمسائل ما بعد الطبيعة لطبيعتها لها من الإشرافيات إلا في
الطبيعة.

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفكر، الفكر على الاستقراء وهو الفكر الطويل مثل أن لكل
معلول طلة. وهذه الطلة معلول لعللة ثانية. وهذه لثالثة حتى الوصول إلى عللة أولى ليست معلولة
لغيرها ونظرا لاستحالة التسلسل إلى ما نهاية وهو الفكر الديني والفكر على الدور عندما يكون
المعلول معلولا لغيره وهذه العللة هي نفسها المعلولة الأولى. فإلا، عللة السحاب. والسحاب نفسه
معلول للماء. فكل شيء معلول وعللة في الوقت نفسه. وهو الفكر العلمي الذي يؤثره ابن رشد^(١٨).

هذا العالم هو الذي يبدأ بالموقف العلمي الذي يقسم على رصد الكليات التي تندرج تحتها
الجزئيات كما هو الحال في «الكليات» كتابه الشهير في الطب. ووضع إطار العلوم الطبيعية. وهو
الذي يبحث عن «الضروري» في أصول الفقه في شرحه على «المستصفى» أي ما يلزم وما لا يلزم
منه. كما يبحث عن «الضروري» في السياسة في شرحه على «جمهوريات» أفلاطون. يتوجه العالم
إلى القلب مباشرة، إلى الأصل وليس إلى الفرع. إلى القصد وليس إلى الأفعال الجزئية. وقد

حاول الشيء نفسه في «بداية المجتهد» عندما أراد البحث عن القواعد العامة التي تبني عليها أحكام الفقه الجزئية، رافداً من الفروع إلى الأصول.

والعالم هو الذي يبحث في أنواع الأقاويل ليميز بين الخطئية والجدلية من ناحية، والبرهانية من ناحية أخرى. وهذا هو الدافع على تأليف كتاب ابن رشد الشهير «الكتابات في الطب» على جهة الإيجاز والاختصار أسوة بالأسلوب العلمي ومن أجل غرس الأقاويل المطابقة للحق حتى وإن خالف ذلك أراء أهل الصناعة كما يفعل المناطقة المتشبهون في الغرب. العلم هو تحليل لغة العلم. فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا، ولا من المهندس إقناعاً.⁽⁷⁷⁾

ويقوم الطب على الجمع بين القياس والتجريب كما يفعل القاضي، بين الاستدلال والقرائن. ويصف ابن رشد الأشياء ذاتها أي الحق في نفسه دون التويلات وهو فهم القاضي أيضاً في البحث عن الحقائق وراء شهادة الشهود والوقايل المدعين والمدعى.

والعالم هو الذي يتطور بتطور العلم ولا يتمسك برحلة من مراحل حياته أو لوقف سابق. وإذا بصرح ابن رشد في نهاية كتاب المرض بأنه إن أصبح الله في العمر وأخرج عن ضيق الوقت فإنه سيكتب في هذه الصناعة كتاباً للقوانين العامة يستوعب جميع أجزاء الصناعة⁽⁷⁸⁾. فالعالم في تقدم مستمر كما أن القاضي يتلقى بحسب بين القرآن والآلة حتى يجد صدور الحكم. فإن تغير تغير الحكم، ورتفع العلم وتحقق الفعل.

ويضع ابن رشد الطب في بنيته الجغرافية كما يضع القاضي الشريعة في سياقه الاجتماعي وظروفه الحيثية، فكل ظاهرة علمية لها سياقتها، كل في سياقة فالعلم له بنيته لا ينطبق إلا على الظواهر على الكوكب الأرضي وليس خارجه. وكذلك تتغير مجموعات القوانين بتغير المجتمعات والنظم السياسية.

ولا يعتمد الخطاب العلمي على الآلة العقلية. تغيب عنه الآيات القرآنية والأصاويث النبوية، فالعلم يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأقوال.

١١- ملحد أم مؤمن ؟

وقد ثار لغط كبير في إيمان ابن رشد بسبب تكفير الغزالي للفلاسفة ودفاع ابن رشد عنهم أولاً، وبسبب الرشدية ثانياً التي أرادت أن تعطي قراعة مضادة للمسيحية في عصر إباء الكنيسة لاتين ويونان. وفي العصر الوسيط المتقدم دفاعاً عن العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الدين.

والإنسان ضد السلطة الدينية، والعالم الذي يحكمه قانون ضد العالم الذي لا قانون له باسم الإرادة الإلهية⁽¹⁷⁾. وربما بسبب نكبة ابن رشد أيضا التي سارت في التاريخ مثل استشهاد سقراط ونبج الجمع من درهم، وصلب الحلاج، وقتل ابن المقفع، والضحية باليهودي المقتول. وربما بسبب الاستشراق الغربي منذ كتاب رينان الشهير «ابن رشد والرشدية» الذي قرأ فيه رينان نفسه مطروحا ابن رشد ماديا ملحدًا «أسوة بمفكري القرن التاسع عشر إما تحت أثر البيهية أو الوضعية أو الداروينية وكل أشكال التطورية، وهو ما روجحه طرح انطون في «ابن رشد وفلسفته» تابعًا لرينان، ومضروا ابن رشد مجسداً «قيم الفلسفة مثل العقل والعلم والعلمانية، فصل الدين عن الدولة وتأسيس المجتمع المدني، وربما أيضا بسبب نكبة المؤلفة وحرق كتبه وغيرها الظهاء منه وتحمل الأمير لهم مما جعله ينحصر عن التراث الإسلامي في القرون التالية له. لا يرى لمصاحفة في القول بقدم العالم مع أنه يربط ابن رشد أيضا ارتباطا لا يرضيه العقل، إما احتمال الظن الذي يتوخيه العقل ضده باعتراضات جديدة مثل: كيف تخرج المادة من اللاهية؟ أين كان العالم قبل الخلق وطعم الله شيم؟ والخلق لا يخلق الله ولا يجوز أن يكون على الله كما أن إنكار علم الله بالأموريات مغاير عن العلم بالإنسانية العلمية وهي أساس العلم وإنكار حشر الأجساد والقول بالعداء الروحاني ليس إنكاراً للعداء بل تشبهاً للصورة الشبيهة الشظي إلى تصور أكثر تنزيهاً بوضعي به الحكمة⁽¹⁸⁾.

والحقيقة أن ابن رشد من كبار المؤمنين سواء في شروحه أو في مؤلفاته أعاد الاتزان لأرسطو وللفلسفة اليونانية ككل وذلك لإيجاد علاقة متوازنة صحيحة بين الطبيعيات والإلهيات. ضد الطبيعيات الخلقية على نفسها والتي لا تجعل إلى علم آخر وراءها أو تتأسس فيه، وضد الإلهيات الإنشائية الخيالية كما مثلتها نظرية الفيض وربما آثار في ذهن احتمال أن يكون أرسطو من أتباع الصالحين، فما من إله إلا خلا فيها تأثير. «منهم من فصلنا ومنهم لم تفصل عن ذلك».

وفي فصل الخلق، النظر واجب بالشرع، وهو النظر في الموجودات من حيث دلائلها على الصانع، والكتاب العزيز هو المصدر الأول للعقائد، والقياس الشرعي أصل من أصول الأحكام. ونقاس أقوال الأمم السابقة على أساس من الشرع، ما اتفق معه قبل وما اختلف معه ورفض. ولا يدين النظر البرهاني إلى مخالفة الشرعي، فإن الحق لا يفاد الحق بل يوافق ويشهد له. والحكمة كما يقول ابن رشد الأحدث الرضوية، المتحدتان بالطبع، الفطرتان بالجوهر والغريزة.

وفي «مناهج الآلة» يعطي ابن رشد براغمية البديلة على وجود الله. وهي براغمين شرعية ولها عليها الكتاب، تحليل العناية وتلجيل الاختراع. ويستنبط من ثلاث آيات الآلة على وحدانية الله وصفاته السبع القديمة وعلى التنزيه وإثبات خلق العالم وبعث الرسل، والخلق بالفضاء والظفر والثواب والعقاب والمعاد كمنكلم يؤسس العقائد ويورد البراهين على صحتها.

وفي «الكتليات» يرى أن الله هو مسبب الأسباب وأنه وضع في الجسم قوانين الصحة والمرض. فالسياسة مطلب من متطلبات الإيمان التيها ابن رشد ضد نفي الغزالي لها باسم الإيمان أيضا. والخلاف فقط في التصور للأولويات. الزيادة على الحكمة عند الغزالي أو الحكمة على الزيادة عند ابن رشد.

١٢- معارضة أم سلطان في ٩

ونظرا للمعارضة للكيونة في روح العصر. واستنكاف الناس من السلطة، والطاعة للسلطان شاعت فكرة أن ابن رشد من المعارضة بتليل كتبه. وحرق كتبه. ومعارضة الفقهاء، ومعارضته قبل الأمراء لهم والامتناع لمسلطتهم. وربما أيضا سبب هذه الفكرة إسقاطا من الحاضر على الماضي وإيجاد شرعية للمعارضة لاستخدام العقل. وقد بناه ابن رشد في الفكر والواقع الاجتماعي.

والحقيقة أنه لما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة عام ٥٩٢ في أواخر حياة ابن رشد وضع إليه بعض المقالات تطعن في دينه وعقيدته مما تروى عليه نفيه إلى الجبلين بالقرب من قرطبة. وقد قام الفقهاء بهذه الحملة ضد حملتهم على العلوم العقلية الواقعة دفعا عن الضرر. فالإنسان عدو ما يجهل. ويخطئ عليه بعض المؤرخين عدم استجابته لنداء صلاح الدين الذي بعث إليه من مصر يستقرئين رسميتين يطلب منه العون لمقاومة الغزو الصليبي في فلسطين. واعتكر عن إغارة الأسطول المغربي مفضلا تطهير الأراضي المصرية من البدع والتكرات. كان حرق الكتب عادة العصر وأبست خاصة بابن رشد. فقد أمر عبد المؤمن تشييعا بعقيدة الوحدانية بحرق كتب الفروع في القبة ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها^(٣٧). فانقطع علم الفروع وبخلفه الفقهاء بعد أن أمر بحرق كتب المذهب المالكي. وأمر الناس بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض فيه. وتوجههم بالعقيدة الشيعية.

لم تكن البعثة بسبب أنه وصف الخليفة بأنه ملك الجبر، أو بعدم مراعاته خدمة الملوك من قواعد وأداب وفنائه بالسمع يا أخي أو بحدوده عن كوكب الزهرة باعتباره آلهة. وأغلب الظن أنها كانت بسبب حقد الظهاء عليه لعلمه وربما كانت بسبب قربة من أبي يحيى إلى المنصور ووالي قرطبة. وشرح ابن رشد المعروف لجمهورية أفلاطون باسم «الضروري» في السياسة، وبقده للظهيان السياسي وما سماه وحدانية التسلط. وكان الدين مجرد الزريعة والغطاء خاصة وابن رشد يشير إلى «في بلدنا وزماننا حق» بالتمس والمضادة^(١٢٨).

والحقبة أن ابن رشد مفكر الأمير، قدمه ابن خنبل الخليفة الذي طلب منه شرح أرسطو. انه بدال ومركب. وكان قد غادر قرطبة مصطفاً رأسه ليلحق بالأمير باثبيلية ثم ذهب إلى مراكش معه. بدأ حياته الفكرية بالاتصال بالخليفة أبي يعقوب بن يوسف أبي محمد عبد المؤمن صاحب المغرب الذي كان يجمع بين الفقه والورع وتعلم الحكمة والفلسفة. وكان ابن خنبل يقيم في قصره. قدم له ابن رشد لمساعدته على قراءة فلسفة أرسطو وقد كان يشكو من عبارات المترجمين للفلسفة. ولما مات الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن خلفه ابنه أبو يوسف النعمان المنصور. وقال ابن رشد حظوة كبيرة لديه. وبعد الوفاة عليه ونفذه إلى السجن استعصى إلى مراكش وعطى عنه. وقد الضطر المنصور للزول على راحة الظهاء أبيه أغسطسه لأن ابن رشد، ولكن خوفاً منهم وتعلقاً للجمهير، استعاض عنه المؤمن إلى مراكش للاستعانة به على ترقية أقدارهم وكان عمره سبعاً وخمسين عاماً. فكان مفكر الدولة والأمير، يُشهد له بالفكر والاستشارة. وخدم ابن رشد «فصل المقال» بالثناء على السياسة الثقافية للدولة، كما قدمه المنصور وتقرب إليه. وابن رشد من بيوتات الأندلس أنها عن جد من أسرة مرموقة وطبقة اجتماعية عليا. فاضى قضاء قرطبة. وعاش في بلاط اللوحدين كمرجعية علمية وطبيب ومستشار. وولي القضاء أكثر من مرة على عهد أبي يعقوب يوسف على الرغم من تضايقه من كونه أحد رجال الطبقة. ومن ثم قد لا تحتل روايات التاريخ كل هذه المقالات في محنة ابن رشد وحرق كتبه إسقاطاً عليه من محاكم التفتيش المسيحية في إسبانيا، وحرق أنصاره، وإسقاطاً عليه من عصرنا هذا، دفاعاً عن حرية الفكر ضد تكفير الأدياء والمفكرين^(١٢٩).

١٣- نهاية أم بداية؟

وقد شاعت فكرة روج لها الإعلاميون والخطباء والنازيون والبعثاء التحويل أن ابن رشد آخر الفلاسفة، ولم يظهر بعده فلاسوف واحد حتى العصر الحاضر الذي يطلق منهم. التاريخ له نهاية.

القرن السادس الهجري، والإبداع له سقف، عقلانية ابن رشد، والحضارة خالوية، وهم جزء من الغرب والمشاركة وراء منذ أن كانوا أعداء. إذا تمثل ابن خلدون بعد ابن رشد بقرنين روح ابن رشد، فإنه مغربي أيضا لم يعجبه المشرق والمشاركة، وحسده الأزهر والأزهريين مع أنه القائل إن «مصر أم الدنيا».

وبينما غاب ابن رشد في العالم الإسلامي حضر في الغرب اللاتيني الوسيط والحديث، وبعث حركة المفكرين الأحرار، العقلانيين العلمانيين أنصار العقل والطبيعة وعلى رأسهم سيجر البرابنتي، فأنشبت النهضة اللاتينية جوهرية العصر الوسيط المتأخر، وأعد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد إذا نهاية الحضارة الإسلامية وبداية الحضارة الغربية وكان كل شيء قد توقف في الحضارة الإسلامية، وأن القرن السادس هو نهاية الزمان. وإذا كان ابن رشد ناقدا لسابقه فإنه يكون قمة التاريخ وفروة الحضارة، قبله انحراف عن الأصول، وبعده موت للأصول.

والحقيقة أن التاريخ لا يتوقف لا قبل ابن رشد ولا بعد ابن رشد. وإن مسار الحضارة البشرية لا يتوقف لا قبل الحضارة الإسلامية ولا بعدها. ابن رشد أحد حكماء القرن السادس قبل خمسة قرون وبعده تسعة قرون، بعده السابستون وهو سبيل للافتقار لا شيء، خارج الزمان، وليس ابن رشد التماثل مخلوق داخل الزمان. تصعد فريدوالد لا يتكرر هؤلاء ركنيين قبله ورشديون بعده. وابن رشد مجرد نموذج لتماثل الزمني والعقل والطبيعة الذي تتناول تحقيقه كل الحكماء منذ الكندي والرازي حتى ابن رشد وابن خلدون.

وقد التقى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (١١٩٩-١٢٥٠)، ستة قرون على الحضارة الغربية في عصورها الحديثة منذ عصر الأحياء في القرن الرابع عشر، والإصلاح الديني في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتفكير في الثامن عشر، والوطنية في التاسع عشر، حتى أزمة القرن العشرين وبداية التحول إلى القرن الحادي والعشرين. فهل ما زالت النهاية هي النهاية والبدائية هي البدائية، أم أن هناك نهايات جديدة وبدايات جديدة؟

لم تتوقف الفلسفة في العالم الإسلامي بعد ابن رشد في القرن السادس، بل ازدهرت من جديد في المشرق الإسلامي كما بدأت منه خاصة عند تصدير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، وابن البيطار (٦١٦هـ)، والفارسي (٦١٩هـ)، وداود الأنطاكي (٦٠٨هـ)، صدر الدين الشيرازي (٦٠٠هـ)، وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية في هذه الفترة، وتأسس المرصد مثل مرصد

عالم الفكر

سمرقند. بل بحث السجّال من جديد بين ابن رشد والغزالي عند خوجة زائدة (٩٩٣هـ) لوحد علماء الروم في عصره للتصديق بين الإمامين بالإشارة من الخفص السلطان محمد الفاتح العثماني.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة منذ القرن الماضي عادت الحياة الفكرية إلى العالم الإسلامي من جديد بفضل زعماء الإصلاح في مصر والشام والجزيرة العربية. وقامت حركة التحرر الوطني العربي لتطهير الأمة من الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وقامت الثورات العربية الأخيرة لتنقيح الدول المستقلة، وتعيد شوحيد الأمة العربية والإسلامية في آسيا وأفريقيا. ولدت الصحوة الإسلامية لإزالة حركات التنحيز من طوائفها، والنظم السياسية من كيوئها بثورات إسلامية جديدة في إيران، ونهضة عمرانية شاملة في الدول الإسلامية الآسيوية. وفي الوقت نفسه تلتهى البداية الأوروبية الأولى في القرن الرابع عشر وثجا بداية النهاية في القرن العشرين. حريان أوروبيان طامعانان في النصف الأول منه وبدابات العدم والبحث واللامعقول والانتهاض. وفقدان الحياة والإنسان وأزمة العلوم الأوروبية. (هوسرل) وموت الإنسان والكتابة في نقطة الصفر (بارت)، بعد موت الإله (نيشن)، وقلب القيم (شيلر)، وأقول الغرب (الشينجلر). وأزمة التفسير الأوروبي (بولز) والآلات التي تصنع الله (بريجهولز) إلى آخر ما ذهب في ما بعد الحداثة والتقنيكية (أندوا).

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

والعالم الآن على مفترق الطرق، والتاريخ يبدأ مرة جديدة تبدأ بنهاية الغرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم عبر اليونان والمسلمين، فإنها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر الوسيط نفسه. فلا توجد نهاية دائمة يابن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث. بل هناك دورات متعاقبة تقصر أو تطول، وذلك الأيام خدائها بين الناس^(٢٧).

المؤلف

- (1) أنظر كتابية: مقدمة في علم الاستغراب، دار الفقيه القاهرة ١٩٧٧، ص ١٥٠-١٥١.
- (2) ابن رشد، التلخيص من مباحث الأثر، تقديم وتحقيق محمود فاسم، المؤسسة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٤، ص ١١٤-١١٥.
- (3) السبيل، ص ١٨٢/١٨٣، ١٨٧/١٨٨، ١٨٩ - ١٩٠، فصل المقال ص ١٩-٢٠/٢١.
- (4) مباحث الأثر، ص ٢٢٤/٢٢٥، ٢٢٦/٢٢٧، ٢٢٨/٢٢٩، ٢٣٠/٢٣١، فصل المقال ص ٢١٢/٢١٣.
- (5) أنظر حاشية أبو زيد، الشافعي، حاشية الأبيات العربية الموشحة، دار سبيك، القاهرة ١٩٩٢.
- (6) بداية الجديد، بداية الاقتصاد (إيران)، مكتبة الفوائد العربية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٦٦٩.
- (7) أنظر دراستنا: ابن رشد فقيهاً، الجزء، مجلة الثقافة العربية، العدد (٢٦)، ١٩٩٦، القاهرة ص ١١٦-١١٥، فصل المقال ص ١٩.
- (8) فصل المقال ص ١٠٩، مباحث الأثر ص ٢٢٤/٢٢٥.
- (9) في: فصل المقال، الأثر (١-٢)، الأبيات (١)، وفي مباحث الأثر، الأثر (١٠-١١)، الأبيات (٩).
- (١٠) فصل المقال ص ١٠٩/١١٠، مباحث الأثر ص ٢٢٤.
- (١١) مباحث الأثر ص ١٥٢/١٥٣، ٢٢٤/٢٢٥، ٢٢٦.
- (١٢) أنظر دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الفوائد، علوم الفكر والوطن، ص ٦، الفكر العربي المعاصر، دار فضاء القاهرة ١٩٩٤، ص ٢٢٥-٢٢٦.
- (١٣) أنظر دراستنا: ابن رشد شارحاً لأرسطو في دراستنا إسلامية، المؤسسة المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص ٢١٢/٢١٣.
- (١٤) ابن رشد: مقالات في النقل والنظم العربي، تحقيق جمال الدين الطبري، دار الفكر العربية، الدار البيضاء ١٩٨٢، ص ٥٧-٥٨، ٥٩-٦٠، ٦١-٦٢، ٦٣-٦٤، ٦٥-٦٦، ٦٧-٦٨، ٦٩-٧٠، ٧١-٧٢، ٧٣-٧٤.
- (١٥) فصل المقال ص ١١٠، مباحث الأثر ص ١٩٠-١٩١.
- (١٦) فصل المقال ص ٢٢٣، ٢٢٤، مباحث الأثر ص ٢٢٤/٢٢٥، ٢٢٦/٢٢٧، ٢٢٨/٢٢٩.
- (١٧) مباحث الأثر ص ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥،

الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية

«لما العلم من يمول بين الإنسان وبين العلم
الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمّال»
(ابن رشد)

د. عبد الرحمن الطيلي *



ARCHIVE

إذا كان لمسألة الزمان عند ابن رشد الفيلسوف أهمية في فهم الموضوعات التي تتكوّن من جهة النظر المتن الرشدي في بعده، البعد المتعلق بالشروحات والتأليفات ليس لابن رشد فيها من فضل إلا أنه كان شارحا بامتياز. والبعد المتعلق بالأعمال الأصلية التي لابن رشد فيها فضل الطرح والإنشاء.

إذا كان لهذه المسألة أهمية فهي لها من جهة ما هي تحيل إلى إشكال استغرق النظر فيه جزءا كبيرا من أعمال ابن رشد. وهي مسألة إشكال اللامتناهي.

فإن فلسفة الزمان إذا ما تناولناها من زاوية نظر العلم الطبيعي أو تناولناها من زاوية نظر العلم الإلهي، أي إذا ما وصلناها بمسألة الحركة أو بمسألة الفعل المحض، كان النظر فيها يحيل إلى مفهوم

* كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس.

«علا نهاية له». وذلك من القضايا الكبرى التي ظل ابن رشد متمسكا بالرأي الأرسطي فيها، وباحضا لرأي المتكلمين. وهو أن الزمان لاقتناء من طرفيه. وهي التي لها اتصال وثيق بفكرة قدم العالم وأبديته.

ولهذا كان من الضروري في تناول مسألة الزمان أن نحدد معنى اللاتناء الذي يصف به ابن رشد الزمان. وينشأ عن هذا الاقتضاء ترابط أساسي بين مفهوم الزمان ومفاهيم أخرى أهمها: العرض والقوة. فإذا نظرنا في مسألة الزمان من منظور هذه المفاهيم نشأ عن ذلك الفئران - داخل اهتمامنا بالزمان - بين الموضوع من جهة ما هو في الأعيان وبين الموضوع من جهة ما هو في ذهن. فنلزم بالتالي أن نحلل معنى قول ابن رشد أن «الزمان شيء لفعله النفس». وسراوخته في النظر إلى «الزمان بين كونه عدداً وكونه معبوداً».



١- الفاعل الإلهي والمفعول الطبيعي

نقوم بمقدمات ابن رشد في إثباته لقدم العالم على أصول موضوعه. منها ما هو متعلق بطبيعة الفاعل (الله). ومنها ما هو متعلق بطبيعة المفعول (العالم). فاما التي تتعلق بطبيعة الفاعل فتندرج ضمن البحوث الإلهية التي لها تعلق - من جهة ما هي مبادئ - بالنظر الطبيعي. وأما التي تتعلق بطبيعة المفعول فهي مندرجة ضمن البحوث الطبيعية التي لها تعلق - من جهة التفسير - بالعالم الإلهي. وهكذا ليس ثمة انفكاك بين النظر الإلهي والنظر الطبيعي لأن ليس هناك انفصال بين الفاعل والمفعول. ولا يمكن تصور أحدهما دون تصور الآخر.

وأما الأصل الموضوع في العلم الإلهي فهو يتمثل في الأخذ بفكرة القديم بذاته الذي لا يطرأ عليه التغيير، والذي هو مبدأ وجود جواهر الأشياء. وهكذا لما كانت صفة اتصال الله بالعالم هي صفة الخلق. وكان الخلق فعلا، وحب تعقيب النظر في طبيعة فعل الخلق. وذلك لأن الخلق إن كان

فعلا، وكان الفعل يلزم التغير في الفاعل كما يلزمه في التفعول. فإن الله تغير في فعله المطلق، بضرب من التغير. وبالتالي يكون قد ثبت في القديم تغير ما وذلك محال.

إن ابن رشد يرى أن هذه المشكوك إنما تعطل هنا من طعن المتكلمين الذين يرون أن الله فعل العالم وكان سابقا لم يخلقه. أي أنه مر على الله زمن لم يكن فيه خالقا للعالم، وأنه طرا طاريا، رجح المطلق في زمن ما. وإنما ذهب المتكلمون هذا المذهب لاعتقادهم حدوث العالم، فلو تصورنا أن الله خلق العالم في زمن لم يكن فيه العالم موجودا من قبل، فإن فعل المطلق هذا يغير ضرورة في الذات الإلهية، وإن أخذنا بفكرة الإرادة القديمة، وذلك لأن الإرادة على هذا الوجه تقتضي عزمًا محددًا، يجعل الله يفعل بعد أن كان لا يفعل. والأمور في نظر ابن رشد لا يجوز في حق القديم بذاته. ويشير ابن رشد في «مهازل التهافت» إلى أن تفصيل هذه المسألة صير البيهقي⁽¹⁾

ويرى ابن رشد أن مرد الغرض والتردد في الأصول البديهية التي اتى بها المتكلمون، يتمثل في اعطائهم بفكرة حدوث العالم، وهي فكرة ذات نتائج عظيمة الأثر في فشل الذات الإلهية وفي تفسير مسألة المطلق. وذلك أن هذه الفكرة التي يقوم عليها اعتقاد المتكلمين في أن الله كان في زمان ما، ولا عالم معه، أي أنه كان في زمن ما وأدخل له لا يمكن أن يؤدي إلا إلى شتاتات. وذلك لأن حالة الفاعل من المطلق التحدد في وقت الفعل ليست في ذاته في وقت عدم الفعل. وفي هذا إثبات لتغير الفاعل عند الفعل. وهكذا إذا كان الله خلق العالم بفعل له زمن مخصوص فإنه قد طرا عليه التغير. وذلك لا يجوز في حق من كانت حقيقته أزلية، وكان الكمال فيه بالفعل. ولما كان الأمر كذلك وجب التخلي عن فكرة حدوث العالم، والأخذ بفكرة القدم، فهي التي انتهت إليها البرهان وأبان عنها قاهر النص.

إن إثبات قدم العالم مزيج عند ابن رشد فهو قد ثبت قدم العالم بالنظر في العالم ذاته وما ينشأ من تلك من إثبات حركة أولى أزلية ومادة أولى أزلية. وقد ثبت قدم العالم بالنظر في البدا الأولى وما ينشأ من ذلك من إثبات أن فعل هذا المبدأ (أي فعل المطلق) ضروري من ضرورة وجوده وأولاه من أوليته. وهكذا لما كانت أفعال الأولى ضرورية وأزلية كانت مفعولاته حادثة على هذه الصفة، ومزودة جميعا إليها بوصفها مبدأ لها «فليس يجوز أحد من الحكماء، وجود أسباب لا نهاية لها كما يجوز الدهرية، أنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب. والمحرك من غير محرك. لكن القدم لما أدهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء، ولا انقضاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم ألا يكون لفعله مبدأ كالأفعال في وجوده، وألا كان

فعلة ممكنة، لا ضروريا، فلم يكن مبدأ أولا، فيلزم أن تكون الفعال الفاعل الذي لا يبدأ الوجود، ليس لها مبدأ، كالفعال في وجوده^{١٢}.

لا يمكن أن تبطل التغيير الذي يطرا على ابتدا الأول حين الأخذ بفكرة حدوث العالم إلا إذا أقرنا بأن فعل هذا ابتدا متعلق بوجوده تعلقا ضروريا بحيث لا ينبغي أن يتأخر فعله عن وجوده. وهذا الإقرار يؤدي حتما إلى القول بأنلية فعل الفاعل الأول، وبالتالي لزلية المفعول الذي هو العالم. وهكذا فإن العالم قديم وإن كان معلولا. وذلك لأنه مفعول فعل هو أول بإطلاق. الوجود إذن، ضروري من ضرورة الوجود، وأزلي من أزليته.

٢- التمييز بين القديم بالذات والقديم بالزمان

وهكذا إذا كان ابتدا الأول قديما بالذات أي إذا كان مستغنيا في وجوده عن التغيير ولا أول لوجوده في الزمان، فإن العالم قديم بالزمان أي أنه مع كونه لا أول له في الزمان محتاج في وجوده إلى غيره. وقد أقام ابن رشد هذا التمييز على وجه دقيق ومفصل في كتابه «فصل المقال في مبادئ الحكمة والشرعية من النجاشي».

فقد أرجع ابن رشد اختلاف الأشاعرة والحكماء المتقدمين في «مسألة قدم العالم أو حدوثه» إلى الاختلاف في التسمية فهم متفقون على وجود ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفا في تسمية الواسطة.

أما الطرف الأول فهو موجود، وجد من شيء غيره وعن شيء غيره، والزمان متقدم عليه. وذلك هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها وفسادها بالحوس، واتفق الأشاعرة والقدماء على تسميتها محدثة. وأما الطرف الثاني فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا لتقدم زمان، وهو مفرد بالبرهان. واتفق الجميع على تسميته قديما، وهو الله. وأما الواسطة فهو موجود لم يكن من شيء، ولتقدم زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل. وهذا هو العالم بشره. والكل متفق حول هذه الصفحات الثلاث المنسوبة للعالم. وهي كونه لم يكن من شيء، وكون الزمان غير متقدم عليه، وكونه عن فاعل. والممكنون يسلّمون أيضا بأن الزمان غير متقدم عليه وذلك لأن الزمان مقارن للحركة والأجسام. ويسلمون أيضا بأن الزمان المستقل غير متناه وكذلك الوجود المستقل. وإنما اختلف في الزمان الماضي والوجود الماضي، فافتنكلمون بربط أنه متناهي وهذا هو مذهب

الغلاطون وشيوعته، وأرسطر وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل، فهذا الوجود الآخر الآخر فيه يترى أنه قد أخذ شيئا من الوجود الكائن^(٢) الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن قلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماء شيئا، ومن قلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماء محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سمّاه محدثاً أزلياً، وهو الغلاطون وشيوعته، لكن الزمان متناهياً ضدهم من الماضي، فالعالم في العالم ليست للباقي، حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من الشاهد، أعني أن تكون متناقضة، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، أعني أن اسم القديم والحديث في العالم بأسره هو من المتناقضة وقد تبين من قولنا إن الآخر ليس كذلك^(٣).

ليس العالم إذن محدثاً حقيقياً لأن كل محدث فاسد، والعالم غير فاسد، أي أن وجوده في المستقبل غير متناه، ولا لم يكن للعالم نهاية لم يكن له بدء، فهو إذن أبدي (غير متناه في المستقبل) أزلي (غير متناه في الماضي). وهكذا فإن العالم غير محدث إذا فهم من المحدث معنى الشاهد. وليس العالم قديماً حقيقياً، لأنه يحتاج إلى علة فالقديم الحقيقي هو الذي لا يحتاج في وجوده وفي فعله إلى مبدأ، بل يوجد، وفعله من تلقائه أولاً وبإطلاق، وأما العالم فإنه يوجد وفعله ارتباطاً بغيره أولاً هو علة وجوده وحركته، وأما ما تبين من ظاهر الشرع فهو على ما يذكر ابن رشد أن ما هو محدث حقيقة إنما هو صورة العالم، وأما ماهية غارزية ويظهر أيضاً أن الوجود والزمان الذي للعالم مستمر له من الطرفين وغير منقطع.

٣- بين فكرة اللانهاية وفكرة الانتهاء إلى مبدأ أول

ولكن إذا كان العالم من جهة ما هو ليس محدثاً حقيقياً غير متناه من طريقه، الماضي والمستقبل، وكان من جهة ما هو ليس قديماً حقيقياً منتهياً إلى طة أولى، كيف يمكن التوفيق بين فكرة اللانهاية التي مفادها أن العالم ليس له بدء في الماضي، وأن سلسلة الحوادث في الماضي غير متناهية بحيث لا يمكن تصور حد بعدها، وبين فكرة العلية التي مفادها أن للعالم طة أولى تنتهي عندها سلسلة المتوسطات بحيث تعد بعد أقصى، وبالتالي تنتهي إلى نقطة ما، كيف التوفيق بين فكرة اللانهاية التي اقتضتها فكرة الأول، وفكرة الانتهاء، إلى حد أقصى التي اقتضتها فكرة العلية.

ينبغي إذن أن نحلل فكرة اللاتناهي حتى يتضح لنا المعنى الولد في قول ابن رشد إن الزمن لا انتهاء من طرفيه، الماضي والمستقبل. التضح لنا مما سلف ذكره أن العالم قديم لأمرين: الأول متعلق بالعالم والثاني متعلق بالمبدأ الأول. فالعالم قديم من وجهة نظر الاعتبار الثاني لأنه معطول لعدة فدرجة لا يمكن أن يتأخر فعلها، الذي هو الأيجاد والتحرك عن وجودها. وهكذا لا يحيط العالم زمان لأن الفعل الذي عنه صدر فعل إزالي. وهكذا يكون القدم للعالم بالذات ولكن بتوسط العلة التي صدر عنها كمتفعول. فمتفعول القدم التي جعل على العالم معطول ذاتي له، ولكن من جهة كونه معطولا أي من جهة كونه ينتهي من حيث وجوده وحركته إلى مبدأ الفس متصرف في وجوده وفعله بالأزلية والضرورة. ويكون الزمان من زاوية النظر هذه، أي من زاوية نظر الفاعل، لا متناهيا بالذات لأنه زمان فعل لا أول له ولا نهاية.

والعالم قديم من زاوية نظر الاعتبار الأول، لأنه إذا فرضنا أحداث العالم وحركات بعضها متقدم على بعض، وبعضها سبب لبعض، كان هذا التسلسل مما لا ينهي إلى حد لأنه لا يمكن أن يكون الحد الأقصى من جنس الترابط إلا أن ابن رشد يؤكد على أن كون الحوادث بعضها متقدم على بعض إنما هو لها بالعرض لا بالذات بحيث يمكن اللاتناهي في التسلسل، سواء أكان من الشيء إلى ما يتقدمه أو من الشيء إلى ما هو تال ومتأخر عنه، لا تنافي بالعرض لا بالذات.

وهكذا يكون الزمان المتعلق بهذا الضرب من اللاتناهي لا محددا بالعرض لا بالذات. وهكذا يمكن القول إن صفة الأول والأبد التي للزمان هي له بالعرض من جهة ما هو زمان اللاتناهي الموجود في التسلسل بالعرض الذي يجعل الحوادث في العالم بعضها قبل بعض أو بعد بعض. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك. إذ لما كان لا مبدأ للفعل الأول، بل يصدر عنه الفعل بالضرورة وتلقائيا يقتضي طبيعته الخاصة أي يقتضي كونه أولا، لزم عن ذلك ضرورة ألا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني، بل أن تكون جميع أفعاله صادرة عنه ابتداء، فلا متقدم ولا تالي. ولا شرط ولا مشروط بل تصدر عنه جميع أفعاله مباشرة. وذلك لأن كل فعل من أفعاله، أي كل موجود صادر عنه إنما هو غير فاعل بالذات، بل هو دائما متفعول بالذات، وهو يتكسب صفة الأول والقدم من كونه مدفوعا لفاعل قديم إزالي الفعل. ومن زاوية النظر هذه يكون الزمان لا متناهيا بالذات لأنه زمان فاعل لا أول لفعله. ولهذا لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له، أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول إزالي^(١).

وهكذا إذا أمكن أن يكون بعض أفعال البدا الأول قبل البعض الآخر فليس ذلك إلا بالعرض. وإذا كان ذلك كذلك، جوز الفلاسفة وجود ما لا نهاية له بالعرض لآبالات^(١٦). اللاتناهي في تسلسل التقدم والتأخر في الحركات والحوادث، إنما هو لا إنشاء بالعرض، و هكذا فإن كل ما يرتبط بهذا اللاتناهي إنما هو بالعرض. فالزمان اللاتناهي الذي يستلزم هذا التسلسل اللاتناهي، هو لا إنشاء بالعرض. وكذلك إذا قيل من العالم إنه قديم من زاوية النظر هذه فهو قديم بالعرض. ولهذا لما اعتقد المتكلمون فيها بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده (إلى اللاتناهي)، وأصر حل قوامه، وقرروا أن دليلهم ضروري (دليلهم على حدوث العالم)^(١٧). وأمس هذا التسلسل فقط فيما هو متتابع، بل وفيما بعضه سبب لبعض. يقول ابن رشد: «وليس لك في أمثال الحركات المتتابة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يلق بها أن التقدم سبب للتأخر مثل الإنسان الذي ولد إنساناً مثله. وذلك أن الحدث للإنسان البشر إليه وإنسان آخر أن يترقى إلى فاعل أول قديم لأول لوجوده، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان فيكون كون إنسان من إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كونه بالعرض. والقبلية والبعديّة بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول للأفعال التي يفعلها بلا آلة. كذلك لا أول لكافة التي يفعلها بما أمكنه التي لا أول لها التي من شأنها أن تكون بالذات»^(١٨).

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

١- اللاتناهي بالقوة

على أن اللاتناهي لا يمكن أن يكون بالفعل، بل بالقوة فقط فاللاتناهي هو الذي يوجد دائماً شيء، خارجاً عنه في الكم وذلك إما في الزمن كالتقسام للقدار إلى غير نهاية، وإما في الوجود كالحركة والزمان: فقد ظهر أنه ليس بوجود عظم ولا حد غير متناه من جهة ما هو موجود بالفعل (ـ) وبالجملة فلو أننا ما لا نهاية له وموجود بالفعل يظهر عند الشامل انهما متناقضان، لأنه من جهة ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معاً فهو تام وكل وشامل^(١٩).

اللاتناهي هو إذن بالقوة، أي أنه شمة دائماً شيء، خارج عنه بالكم، وأما إذا وضع الشيء بالفعل فقد حُد وتناهى. وهكذا فإن وجود الحركة والزمان إنما هو بالقوة، وأما ما يمكن حده منهما بحيث يوجد بالفعل فلنما ذلك بالوضع لا بالطبع، كالأشياء مثلاً. وهكذا لا يمكن اعتبار الآن جزءاً من الزمان، بل حداً له. يقول أرسطو: فمن جزئي الزمان الأكثر فهوها انحصاراً قد كان ولم يكن بعد، والآخر سيكون ولما يكن بعد. فالتناهي لا يمكن بعد أن يكون في حياته، والمستقبل ليس

في أبنيتنا إلا بعد مسافة أكثر أو أقل بعداً. فهناك العنصران اللذان يتألف منهما الزمان، وبما أن هذين العنصرين غير موجودين، فلا يكون له هو ذلك فيما يظهر إلا وجود غير مستقر. أما ما يسمى بالحاضر أي الآن فليس على المعنى الخاص جزء من الزمان، لأن الزمان لا يتألف من الأبدات. فليس الآن إلا حداً للزمان. وهو الذي يفصل الماضي عن المستقبل، ولكنه بلا انقطاع ومستطاف أبداً. حيث إن وجوده أقل حقيقة أيضاً من وجود الماضي الذي انقطع عن أن يكون، وعن وجود المستقبل الذي لم يكن. والذي هو فقط يجب أن يكون بعداً^(١٠).

فالزمان الذي هو لا متناه ليس هو موجوداً بالفعل وإنما هو ماضٍ قد انقضى ومستقبلات، وكلاهما له الوجود بالقوة، وأما الآن فهو حد لهما يصل بينهما.

إن الداعي النظري الذي أوجب الإقرار بأن الزمان غير متناه من طرفيه هو أولاً ما ثبت في العلم الطبيعي من وجود حركة أزلية. فالزمان لأجل من لواصل الحركة يلزم له ما يلزم لها، والداعي الثاني منطقي متعلق بتحليل مفهوم الزمن الذي يؤدي إلى امتناع الداعي فيه.

أما فيما يتعلق بالداعي الأول فإنه قائم على تصور وجود محرك لكل متحرك. فالمحركة تقتضي الانفعال فيما هو متحرك، ولذلك لا يمكن أن جهة بالقوة فقط وتقتضي الفعل لما هو متحرك. ولذلك كان له هذا الفعل من جهة كماله والمتحرك إما أن يتحرك تارة ويكف الآخر، أو أن يحرك دوماً. فالأمر قد يتصور فيما يتعلق بالوسائط على النحو الأول، أما فيما يتعلق بالحرك المتقسي للعالم فلا يمكن أن يتصور في شكله أنه يحرك تارة ولا يحرك أخرى. فالمحرك الأقصى أزلي من حيث وجوده ومن حيث فعله الخاص به من جهة ماضٍ مبدأ. ولما كان فعله أزلياً ثبت أن المتحرك هه أزلي الحركة. ولكن ما طبيعة هذه الحركة الأزلية، وفي أي المقولات تقال؟

لا يمكن أن تكون الحركة الأزلية إلا حركة نقلة دوراً، وهي حركة الجرم السماوي. فحركة هذا الجرم دائرية وأزلية، ولما كانت هذه الحركة أزلية وكان الزمان لاحقاً من لواحظها ثبت أنه أزلي.

وأما فيما يتعلق بالداعي الثاني فينبغي بيان نهايت فكرة تنامي الزماني وذلك أن ما متى انزفاته متكوناً فقد وجد بعد أن كان معدوماً. وقد كان معدوماً قبل أن يوجد. والقبل والبعد أسماء لأجزاء الزمان. فإذن الزمان موجود قبل أن يوجد. وأيضاً فإن الزمان متكون، فسيوجد أن مشار إليه لم يكن قبل زمان ماضٍ. وهو متوقع أن يتخلل أنا مشاراً إليه بالفعل وحاضراً لم يتقدمه ماضٍ^(١١).

الزمان لا متناه إذن لكونه أولاً مرتبطاً بحركة أزلية، وثانياً لأن فكرة الداعي متى تعلقت بالزمان

كانت متناقضة إذ لا يمكن تصور زمان ينتهي إلى حد سواء، كان في الماضي (الأزلي) أو المستقبل (الابد)، وإنما طرأ الخطأ من مقارنة الزمان بالخط وإنثال فكرة «الفعل» فيها هو ليس إلا بالقوة، يقول ابن رشد: «وإنما يمكن أن يغلط في ذلك متى تخيلنا الزمان بمكانية وهو الخط فإن الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل فواجب فيه أن يكون متناهيًا فضلًا عن أن يكون ممكنًا فيه تصور التناهي. وهذا النحور من التغليب هو داخل من المواضع المألوفة تحت موضع النقطة والأبدال»^(١٢١).

ليس الزمان وضع ولا هو موجود بالفعل. ولهذا لا يمكن أن يقال فيه مايقال في الخط فلهذا لا الخط المستدير وعلى سبيل التشبيه، وقد اتفق المتكلمون والمفسرون على أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل، واختلفوا في الماضي، فمنهم من يقول بتناهي، وهم المتكلمون وشيعة الفلاسفة، ومنهم من قال إنه غير متناه في الماضي أيضا وهم الفلاسفة من أتباع أرسطو، ويرد ابن رشد على موقف المتكلمين مبينا لهم لم يلتزموا أصلا من أصول النظر، وهو أن ما لا نهاية له لا ابتداء له، وإم يفهموا معنى التناهي في الماضي فاشتبه عليهم الأمر، يقول ابن رشد: «يرى المتكلمون أن وجود ما لا نهاية له في الماضي ممكن وأريدوا على ذلك الصحيح منها أنهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي فقد وجد وأخرج إلى الفعل وبذلك حكم ما بالفعل متناه. وهذه مغالطة يؤلة وذلك أن صاحب هذا الموضع ليس يضع أنه وقع في الزمان الماضي شيئا انتهاء لها. وإنما يضع أنه وقع في الزمان الماضي شيئا متناهية وقبل تلك الانتهاء نفسها شيئا. وذلك إلى غير نهاية. وقرئ كبير أن يضع ما لا نهاية له في الانتهاء نفسها أو في كون بعضها قبل البعض (ويفهم من هذا القول معنى الدور، وذلك أن الأزلي متحرك حركة ثقلية دورية) ... وأيضاً فإذا ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى وما انقضى فقد اجثا. فلما ما ليس له مبدأ فليس له انقضاء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود فلم لا يكون له انقضاء. وذلك أنه كل ما له انقضاء فله مبدأ وما لا مبدأ له لا انقضاء له. وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له. ولذلك من يقول، إن الزمان يمكن أن يكون غير متناه في المستقبل ولا يمكن أن يكون غير متناه في الماضي لم يلزم الأصل المعروف بنفسه في ذلك وهو أن ماله مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية لا مبدأ له»^(١٢٢).

إن القول في السموات غير التناهي في الماضي أن بعضها ضروري بالذات لوجود البعض الآخر يؤدي إلى لزوم القول بتناهيها سواء أكان وجودها بالقوة أو بالفعل. وذلك لأن ما كان

ضروريا فهو ينتهي إلى حد أقصى تقف عنده سلسلة المتوسطات. ويرى ابن رشد أن الأمر كان يؤخذ على هذه الجهة لو كانت الحوادث بعضها أسبابا لبعض بالذات. لكن الأمر في نظره على غير هذا النحو. فالقول إن تسلسل تلك الحوادث من جهة كون بعضها متقدما على البعض الآخر حين يكون تسلسلا بالذات يؤدي إلى تصور تلك التسلسل متناهيا ومحدودا. وبالتالي لا يمكن أن يتصور الزمان الذي يتم فيه التسلسل إلا متناهيا ومحدودا هو الآخر.

وهكذا ينبغي أن يؤخذ التسلسل في الحوادث الماضية التي يكون بعضها سببا لبعض على أنه بالعرض لا بالذات. فيكون وجود اللانهايي فيها إنما هو من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يحركه. إن سلسلة الحوادث لا متناهية أي أنها لا تلف ولا تنقضي بحيث لا يكون بعضها سببا في وجود البعض الآخر إلا بالعرض، وأما العلوية الذاتية فمروية إلى ما هو خارج هذه السلسلة. أي إلى قوة لا معلومة. فيكون وجود اللانهايي في الحوادث الماضية وجودا بالعرض وبالقوة. وإن الأمر الذي أدى إلى هذا القول هو أنه لا يمكن تصور زمان متناهيا من أحد طرفيه طينا متى انتهنا الزمان متناهيا من أحد طرفيه. أعني **الانتهاء** يلزم أن يكون متكررا من تلك الجهة، والمتكرر بما هو متكرر يلزم أن يكون في زمان. إن المتكرر هو الذي وجد بعد أن لم يوجد. وكذلك متى فرضناه متناهيا من آخره يلزم أن يكون قابضا، والقابض يلزم أن يكون بعده زمان يثبت فيه قابضا. وبالجمله فالقول والوجد لا يوجدان ما لم يوجد زمان كما يقول أرسطو. وهذا ظاهر بنفسه^(١).

إن ارتباط الحركات - ماضون الحركات الأولى - بعضها ببعض بحيث تكون كل حركة قبلها حركة. وقبل هذه حركة أخرى. وهكذا إلى ما لا نهاية. إن هذا الارتباط بوجود بالعرض. وذلك أن طبيعة كل حركة. من جهة ما هي معلومة للمحرك الأولى أن تكون مفعولة بالذات. لا أن تكون فاعلة. فإذا كان لها فعل ماضي ماضونها من الحركات فإنه لها بالعرض لا بالذات.

فلو كان قبل الحركة الحادثة حركة حادثة بالذات. لما وجدت حركة حادثة إلا بعد انقضاء ما قبلها من الحركات التي لا نهاية لها. ولكن انقضاء ما لا نهاية له مستحيل. وهكذا يستحيل وجود حركة حادثة بعد هذه الحركات. ولما كان الأمر كذلك وجب القول إنه ليس ينبغي أن يكون حدوث الحركة بحركة أمرا بالذات بل بالعرض. كما أنه لا ينبغي أن يكون حدوث الكون يكون. وهكذا إلى ما لا نهاية. وذلك لأنه لو كان الأمر كذلك لم توجد حركة أولى ولا كان أول. والافلاطون ومن تبعه من الفلاسفة من أهل مثلثا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما

بالعرض أنه بالذات. فمتعوا أن توجد ههنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فتقاروا بوجود حركة أولى في الزمان. فلزمهم أن يكون قبلها حركة فراعوا أن يوجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجدوها^{١٣١}.

وهكذا يمكن القول إجمالاً، بأن اللاتناهي لا يتعلق بالأشياء أو الحوادث أو الحركات. حيث قد توجد حركات لا متناهية بالعدد أو الأشياء، لا متناهية بالعدد، وإنما يتعلق اللاتناهي بتسلسل بعضها عن بعض من جهة التقدم والتأخر ومن جهة السبب. فتكون بعضها قبل بعض يعني أن التسلسل فيها من جهة ما هي لموسطات لتسلسل لا متناه. ولكنه بالعرض وليس بالذات. وذلك لأن تصور هذا التسلسل بالذات يوجب أن تلق هذه السلسلة عند حد هو من جنس المتوسطات فيها فيكون هذا الحد حادثاً في زمان ما، مما يؤدي إلى القول بحديثernal، والناهي الزمان في طرفه الماضي، وهو قول لا يسلم من المشكوك. **ويجوز** هذا الذي لا تناهي إنما هو بالقوة لا بالفعل. وذلك لأن ما لانهاية وموجود بالفعل، عبارة متناقضة ذاتها، وذلك أن الأمر من جهة ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معاً. وأما بالناهي كل شيء قائم، وذلك بحسب المتوسط ما لا نهاية مبادء الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه^{١٣٢} <http://Archivebeta.Sakhr.it>

فوجود اللاتناهي هو وجود بالقوة إذ يوجد دائماً شيء خارج عنه من جهة الكم، وذلك إما في الذهن كالانقسام المقدر إلى غير نهاية أو في الوجود كالحركة والزمان والكون والفساد.

إن وجود الحوادث والحركات بعضها قبل بعض (الماضي) أو بعضها بعد بعض (المستقبل)، إنما هو وجود بالعرض. وذلك أنه من طبيعة هذه الحركات والحوادث أن تكون مفعولة لا فاعلة. وإذا كان تسلسل المتقدم والتأخر فيها تسلسلاً بالعرض، وكان التسلسل يقتضي زماناً ما يمتد فيه ويتم به فإنه وجود الزمان من زاوية النظر هذه وجود بالعرض وليس بالذات. ولا يمكن أن يفهم اللاتناهي الذي يصف الزمان من طرفيه، الماضي والمستقبل إلا على هذا النحو. وذلك لأنه متى تصورنا هذا اللاتناهي الذي يتيح كون الأشياء بعضها قبل بعض، على أنه لا تناهي بالذات. اشكل الأمر وأدى إلى ضروب من التشتات مثل التي وقع فيها أفلاطون وأتباعه من المنطقيين.

ولكن بأي معنى يكون تسلسل الحوادث بالعرض. وما يصور تصور التناهي فيه. وعلى أي وجه يمكن أن يقال اللاتناهي فيه. لما كان فعل المبدأ الأول صادراً عنه تلقائياً كانت جميع مفعولاته

صادرة عنه ابتداءً، من دون أن يكون بعضها متقدماً على البعض الآخر. وبهذا المعنى تكون هذه المفعولات أزلية ويكون الزمان المتعلق بها زماناً لا متناهياً من طرفيه لأنه زمان الفعل المحض الذي لا يمكن تصور الابتداء أو النهاية فيه إلا إذا تصور ابتداء أو نهاية الفاعل الذي هو الله، وهو أمر محال. وتأخذ فلسفة الزمان هنا معنى أصيلاً لأنها تخرج ضمن المباحث الإلهية، حيث ينتفي معنى التغيير والحركة عن الموضوعات المبرومة. فيتطور مفهوم الزمان هنا تبلوراً خالصاً في استقلال عن مفهوم الحركة والتغير. فالزمان إذاً نظر فيه من جهة كونه زمان الأشياء، من حيث هي مبرومة أساساً، من جهة ما هي مفعولات، إلى فاعل أول. إذاً نظر في الزمان من زاوية النظر هذه كان لامتناهياً بإطلاق ولا يمكن حده لا من جهة الابتداء ولا من جهة النهاية، لأنه زمان فعل لا يتأخر عن وجود الفاعل ولا يكف عنه.

لا مدخل للحركة في هذا الباب وذلك لأن الأشياء، إذا نظر إليها من زاوية نظر المبدأ الأول كانت صادرة كلها هذه ابتداءً، وبالتالي لا متقدم فيها ولا تأخر ولا تناقض ولا مشروط. وهكذا لا يمكن أن يكون الزمان هنا عدد الحركة بالمتقدم والتأخر لأنه لا حركة هنا. وهكذا يتضح هنا معنى الزمان من دون إضافة، فوجود الأشياء، من جهة ما هي «مع المبدأ الأول» وجود محض تتعلق به الأشياء والمبدأ الأول في الوقت ذاته والجهة، فلا يكون بينهما من التقدم إلا ما كان بالطيع. وهكذا لتسلسل حقيقي بين الأشياء بحيث يكون بعضها قبل بعض أو بعد بعض. وإنما عليها التسلسل بالعرض وبفضلاً من هذا تصور الحركة وتصوير الزمان كلاهما من لواحق الحركة وإذا تصورنا الأشياء بعضها قبل بعض كان لابد من تصور اللاتناهي في هذا التسلسل لأنه لا يمكن أن يقف ترابط الأشياء، وترتيبها بالتقدم والتأخر عند متقدم أقصى. وهكذا متى تصورنا الأشياء بعضها قبل بعض من هذا التسلسل إلى ما لا نهاية، وذلك لأن هذا الترتيب والتسلسل لا يمكن أن يتصور في الأشياء، إلا من جهة ما هو وسائل والات. فالفعل الأول جميعها لا أول لها، ولكن بعضها يقطعه بلا آلة والتوسط ككونه حلاً فائتة تتحرك إليه جميع الأشياء شوقاً، وبعضها يقطعه بلاه كصعود إنسان عن إنسان، ولما كان فعله عموماً لا أول له كان هذا الضرب من الاتصال التي يقطعها بلاه لا أول آلة فيها. وإذا كانت الآلة قديمة من قدم الفعل، فكان اللاتناهي فيها إنما هو لها بالعرض وهكذا كان زمان فعل الآلة من جهة ما هي آلة لفعل قديم، فعلاً قديماً وكان زمانه لا متناهياً سواء من طرفه الأول الذي هو الماضي أو طرفه الثاني الذي هو المستقبل.

٥ - مصدر تصور التناهي

ولكن إذا كان اللاتناهي في المستقبل مما يمكن تصوره لأنه ما هو بالقوة ممكن الوجود. فإن تصور اللاتناهي في الماضي مما يصعب تصوره لأن الماضي مما قد حصل بعد وهكذا يطرا عليه تصور التناهي. فكيف أمكن لأين رشد أن يدخل هذه القسمة وإلى أي سبب ردها؟

إن الجواب عن هذا السؤال المتعلق بما يدخل من الأفعال والحركات في الزمان الماضي ينبغي أن يكون على هذا النحو: إن ما يدخل من الأفعال في الزمان الماضي مثل ما يدخل من الوجود، ولما كان وجود الداخل الأول لا يبدأ له كانت أفعاله أيضاً لا تبدأ لها. ولما كان ما لا يبدأ له لا انقضاء له فإن الأفعال التي دخلت في الزمان الماضي لم تنقض بعد، وهكذا فإن حكمها حكم ما هو بالقوة، ولذلك كانت لا متناهية.

وأما السبب في تصور الماضي متناهية فيزده أين رشد إلى فعل النفس إذ يقول: «والمحصل لهذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية، فإما أن يتصف بذلك من حيث إن له خارج النفس مبدأ ونهاية، وإما أن يتصف بذلك من حيث أن له داخل النفس مبدأ ونهاية، فإما الذي كان محدوداً في النفس وخارجها فهو ضرورة إما زوج وإما فرد. وأما الذي لم يكن محدوداً إلا من حيث هو في النفس - كان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده - فيتصف من هذه الجهة (من جهة كونه في النفس) بكونه إما زوجاً أو فرداً. وأما من جهة ما هو خارج النفس فليس يتصف لا بكونه فرداً ولا بكونه زوجاً»^(٣٧).

وهكذا لما كانت النفس لا تتصور اللاتناهي في وجوده، فإن جميع ما تتصوره تنقلب به صفة التناهي التي تصف النفس. لجميع تصورات النفس متناهية بالفعل سواء كان موضوع التصور في الأعيان متناهياً بالفعل أو غير متناه بالقوة. فالتفكير لا تتمثل إلا التناهي سواء كان موضوع التمثل متناهياً في الأعيان أو لا متناهياً. على أن ما كان متناهياً، سواء في الأعيان أو الأفعال أو في كليهما معاً، فله مبدأ ومتمهى أول وآخر. وبالتالي فهو موجود بالفعل. وأما غير المتناهي فليس له مبدأ ولا متمهى، ولا أول ولا آخر، وبالتالي فموجوده بالقوة.

وهكذا فإن كل ما لم يكن متناهياً إلا في النفس وكان خارجها لا متناهياً كالحال في الزمان وفي الحركة الدورية، فالواجب في طبيعة أي من جهة ما هو كذلك لا من جهة ما هو في النفس. إلا يكون زوجاً أو فرداً إلا من حيث هو في النفس والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في

النفس بصفة، أوهم أنه يوجد خارج النفس تلك الصفة. ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس. إلا متناهياً، طرأ أن كل ما وقع في الماضي، أن هكذا طابعه خارج النفس، ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل، تعين في التصور الانتهاء له. (—) من انلاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات تلك في المستقبل لانهاية لها^{١٢٨}.

(II)

التمييز بين نظرية الكم ذي الوضع ونظرية الكم الذي لا وضع له

إن وجود الحركة والزمان متناهيين من أحد طرفيهما وغير متناهيين من الطرف الآخر. مستنق عند أرسطو. وإن طرأ قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل ومعتق في الماضي فقد «نسكوا في ذلك بحجج وافية»^{١٢٩}.

الحجج التي يتر عليها المتكلمون دعواهم اثنتان: الأولى قياس قائم على مغالطة، والثانية مستنبطة من الصحة الأولى.

فاما القياس فمفاده أن ما وقع في الزمان الماضي وجد بعد وخرج إلى الفعل. ولما كان حكم ما بالفعل أنه متناه ضروري، كان الزمان الماضي وما وقع فيه متناهياً. ويمكن المغالطة في الفهم الصحيح، لعنى اللاتناهي، فإن اللاتناهي إذا كان متعلقاً بالأشياء امتنع تصوره، طرأ أن أرسطو لا يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها، وإنما يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية بالعدد. وقيل تلك الأشياء متناهية في الأخرى، وقيلها أشياء متناهية وذلك إلى غير نهاية. أي من دون أن يلف تسلسل الأشياء، بعضها قبل بعض عند حد أقصى. ولفق كبير بين أن يضع ما لا نهاية له في الأشياء انقسامها، أو في كون بعضها قبل بعض، كما أن فرقاً كبيراً بين أن يضع للعدد ينقسم إلى مقادير لا نهاية لعددتها، أو أن يضع ما لا نهاية في الانقسام لا في المقادير انقسامها. فإن الواحد مستنق والأخر ممكن^{١٣٠}.

وهكذا يُؤخذ معنى اللاتناهي من الوجه الثاني لا من الوجه الأول.

وأما الصحة الثانية المستنبطة من الأولى مفادها أن ما دخل في الوجود الماضي على الوجه الذي فهمه المتكلمون، فإنه قد انقضى، ولما كان كل منقضى قد ابتدا فإن الزمان الماضي ابتداً. وحرر الغلط في قولهم هذا هو أنهم يرون أن ما دخل في الماضي قد دخل بالفعل. وليس الأمر عند

التحقيق على هذا النحو. وذلك لأنه من طبيعة الكمال الذي للمحركة أن يحفظ فيها القوة دوماً. وكذلك الزمان حين يؤخذ للاتناهي فيه على وجه القوة، فلما وقع في الماضي من حركة ومالحق الحركة من زمان لم ينقطع. والشيء الذي لا يتلفى لا ابتداء له. كما أن المتكلمين في دعواهم هذه لم يلتزموا بأصل معروف، بل أنه وهو أن ما ليس له نهاية ليس له مبدأ. فكيف يفرون بأن الزمان المستقل لا نهاية له ثم يجهلون له في الماضي ابتداءً؟

ليس للزمان الماضي ابتداء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود. فلم إلا يكون له انقضاء. وذلك أن كل ماله انقضاء، فله مبدأ. وما لا مبدأ له لا انقضاء له. وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له^(١٧).

١- خطأ الإبدال

وهكذا لم يدخل الزمان في الوجود. فهو دائماً بالقوة ولما كان كذلك فهو لا متناه. وإنما يمكن أن يطرا الخطأ في ذلك متى تعلينا الزمان بمحاكية وهو الخط، فإن الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل، فالجواب فيه أن يكون متناهياً يقتضيه أن يكون متناهياً. تصور الماضي. فمتى تصورنا الزمان أيضاً بهذه الجهة كأنه خط مستقيم امتدح عليه عدم التناهي. وهذا التصور من التعليل هو داخل من الفواضع المعلقة تحت موضوع النقطة والإبدال^(١٨).

ينبغي إذن أن نعين طبيعة هذا «الإبدال» الذي يشير إليه ابن رشد. ونوضح النتائج المترتبة عنه. وكيف يرد ابن رشد عن هذه الدعوى.

اعترض ابن رشد في تهافت التهافت على دعوى سابقا الغزالي في تهافت الفلاسفة، محبباً بها عن المتكلمين ضد نظرية الفلاسفة في قدم العالم. فقدم ردة الغزالي على الفلاسفة مستنداً في ذلك على وجهة نظر كلاسية. واعترض ابن رشد على الغزالي معتبراً رده مجرد معادلة.

٢- فكرة اللاتناهي

إذا كان ابن رشد في تفسيره تصور تصور التناهي يرد إلى النفس وما تميل إليه في تمثيلها لموضوعاتها، فإن الغزالي يرد إلى التصور نفسه تصور اللاتناهي. فالوهم عاجز في نظره عن

تقدير موجود مبتدأ، إلا مع تقدير قبل له. ويظهر الوجود أن تقديره هذا شيء، متحقق موجود في الأعيان، وهو الزمان. تماماً كما أن الوجود ممتنع عن الإتيان ليقول أنه ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أيده منه. فيترجم أن وراء العالم مكاناً ثم يفترض له إمكان كونه ملاء أو خلاً. ويعتبر وهذه هذا شيئاً متحققاً وموجوداً، فلذا قيل ليس وراء العالم مكان نقر الوجود عن قبل هذا القول. كما يظهر عن قبل القول بأنه ليس قبل العالم زمان. ويصر على الأخذ بعكس هذا القول. ثم يستدل له صفة التعلق والوجود.

على أن الأمر عند التحقيق هو هذا: ليس البعد المكاني إلا تابعاً للجسم. فالمكان امتداد انطوار الجسم بحيث لا يوجد خارج الجسم مكان. ولذا لم يكن من الممكن تصور جسم لا متناهي الأطراف وجب الإقرار بتناهي المكان، وإن كان ذلك يعمل بصورة على الوجود. وبالمثل: فإن البعد الزماني ليس إلا تابعاً للحركة. فالزمان امتداد الحركة. ولذا قام الدليل على تنافي الحركة امتنع القول بزمان لا متناهٍ وإن كان الوجود يميل إلى الأخذ بعكس ذلك.

إن ليس قبل وجود العالم قبل. ولهذا أمكن تصور وجود ذات (الله) وعدم ذات (العالم) مفترقين. وأما الفرق بين وجود الله وعدم وجود العالم فطالوى. فلي طرات عليهما نسبة لازمة بالإضافة إليها، وهي الزمان بحيث يصبح الواحد منهما قبل الآخر. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك بل كان الله ولا عالم. إذ قبل وبعد أمور نظراً على الزمان من جهة ما هو زمان حركة. وأما قبل الحركة فلا قبل ولا بعد لأنه لا متقدم ولا متاخر قبل الحركة. تماماً كما أن الفوق وال تحت أمور نظراً على المكان من جهة ما هو مكان لجسم. وأما قبل الجسم فلا تحت ولا فوق. فإن جاز إثبات فوق لافوق فوجه جاز إثبات قبل لاقبل قبله.

إن ارتباط الزمان بالحركة من المسائل التي لا يشك ابن رشد في صحتها. وإنما شكه في هذا المجال إنما حول إمكان وجود الحركة متناهية. فلذا صح تنافي الحركة صح بالضرورة تنافي الزمان لأنه لا تحقق من لواحقها. على أن تنافي الحركة من المسائل التي ينبغي تعديل النظر فيها. كما سنفرد ذلك لاحقاً. ونعود إلى المسألة التي تهتم بها. كيف فهم ابن رشد تحليل الغزالي لسألة الزمان؟

انتهى الغزالي، كما يرى ابن رشد إلى هذا البراني: مؤكداً أن قيام الدليل على تنافي انطوار الجسم. منع من إثبات بُعد مكاني وراء فهم الدليل على تنافي الحركة من طرفيه. يمنع من تقدير بُعد زماني وراءها^(١٣٧).

الزمان إذن متناه، كذا المكان، إلا أن الوهم متشبهت بغيره وتقديره ولا يرموي عنه انتهى الغزالي إلى فكرة شأني الزمان اعتمادا على المقارنة التي أجراها بين الزمان والمكان. واعتبر أن اللاشأني المنصور في الزمان ليس إلا خيالا أو توهمًا يعيد إليه الذهن في تقديره الزمان. ولما كان الفلاسفة يعتبرون أن ليس وراء العالم لاغلا، ولا مالا، وجب عليهم الإقرار- لباسا إلى ذلك- بأنه ليس قبل العالم زمان. وذلك لأنه لا فرق بين البعد الكسافي الذي لا تنقسم العبارة عنه إلى فوق وتحت إلا عند إضافة اعتبار الجسم، وتصبح لاهيا خارج الجسم، وبين البعد الزماني الذي لا تنقسم العبارة عنه إلى قبل وبعد إلا عند إضافة اعتبار الحركة وتصبح لاهية خارج الحركة.

٣- إضافة الحركة إلى الزمان

إن ما ينبغي الإشارة إليه أولا، هو أن دخول اعتبار الكم في الزمان من جهة إضافة الزمان إلى الحركة، من المسائل التي يتربها أمر واحد مهم جدا يتعلق بهذا الأمر مع الغزالي، فالكمية تُقال على كل ما يقدر بجزء منه، وهي إماة تقال أولا بنحو حقيقي على العدد، ثم على سائر الأجناس التي عدت هناك (يلخص كتاب الفولان) والكمية منها بالذات ومنها بالعرض، فالتى بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عدت، والتي بالعرض مثل السوداء والبياض، فإنه يلحقهما التقدير من جهة ما هما في عظم. والذي بالذات قد توجد للمشي، ووجوده أوكيا مثل وجود التقدير للعدد والعظم. وقد يوجد ثانيًا ويتوسط شي، الفر، مثل الزمان فإنه إنما قد في الكمية من أجل الحركة والحركة من أجل العظم^(١).

هكذا إذن طرأ على الزمان العد، أي الكمية وأصبح يقاس بجزء، منه الذي هو الآن وينقسم إلى قبل وبعد، بسبب دخول الحركة في تصوره. وهكذا معنى قول الغزالي بأن انقسام العبارة عن الزمان إلى قبل وبعد، إنما هو عند إضافة اعتبار الحركة. على أن ما يعنيه ابن رشد على الغزالي هو أنه من ناحية، لم ينظر إلى هذا الانقسام إلا على أنه في الزمن فقط، ومن ناحية أخرى، فاس هذا الانقسام على انقسام المكان إلى فوق وتحت.

إن القيل والبعد ليسا شيئتين موجودتين بالقياس إلى واحدة فقط بل هما شيئا، موجودة بذاتها، ولها خارج النفس وجود، وإلا أصبح التقدم والتأخر وما يلحقهما من تصور العقلية مجرد اعتبار

ذهلي لفعلة النفس في الأشياء من موز أن يكون له تحقق في الأحيان. إن الإضافة شيء، نقطه النفس ولها في الأحيان تحقق.

ولما كان دخول اعتبار الحركة في الزمان هو الذي نشأ عنه إضافة الكم إلى الزمان بمعنى يصبح معدوداً وقابلاً للتقدير، وكانت الحركة لا تبطل، فإن انقسام الزمان إلى قبل وبعد لا يبطل هو الآخر. والحركة ممكنة قبل وجود العالم، والشيء القابل لها في زمان ضرورة. هو زمان قوة واستعداد الذي تختص به المادة الأولى. فالحركة ليست ممكنة في العدم لأن العدم خال من الإمكان أصلاً، أي خال من القدرة على قبول الأعداد. وإنما الذي يقبل الحركة هو ما يقبل السكون أيضاً، وكذلك حال المادة.

وهكذا إن بعد القتران الزمان بالحركة أمراً ضرورياً، إلا أن الاختلاف بين الغزالي وابن رشد يتجلى في تحديد طبيعة الحركة، فهي متناهية أم غير متناهية فقد أدى القول بتناهي الحركة إلى القول بتناهي الزمان، وأدى القول بلا تناهيها إلى القول بلا تناهيه.

4- الفرق بين الألفاظ المتناهية والمتجانسة

يرى ابن رشد أن تصور الغزالي للزمان على أنه لشيء قائم على حقيقة مستطانية مردها إلى الحال المعطاة، فقد أجرى الغزالي الحكم المتعلق بالكم الذي له وضع (الجسم) على الكم الذي لا وضع له (الزمان) وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له^{١٢٨}.

ويرى ابن رشد أن شدة شبهة بين النقطة في الخط والآن في الزمان، ولكن يظل الاختلاف بينهما اختلافاً أساسياً، فالما شبهة بين المكان والزمان هيتمثل في أن كليهما كم متصل، وقابل للانقسام إلى جزئين بمقتضى مبدأ له الدور نفسه في كليهما، هو النقطة في الخط والآن في الزمان. فالآن في الزمان بمنزلة النقطة في الخط فإنه كما أن النقطة مبدأ ونهاية الجزأي الخط، كذلك الآن مبدأ ونهاية الجزأي الزمان، الماضي والمستقبل. إذ كان الآن كما قسم ليس شيئاً سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة^{١٢٩}.

ولكن الاختلاف بين النقطة والآن أساسي، على ما بينهما من شبه. فإذا كان الأمر في النقطة أنها نهاية الخط وتوجد معه، فإنه يمكن توهم نقطة هي مبدأ الخط وأبست نهاية الآخر. أو نهاية لخط

عالم الفكر

وليست مبدأ آخر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بالخط المستدير، أما الأمر في الآن فلا يمكن أن يوجد لامع الزمان الماضي قصيرا بحيث قد يكون نهاية له، ولا مع الزمان القادم قصيرا بحيث قد يكون بداية له، وإنما الآن «ضرورة بين الماضي والمستقبل» وما لا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته فلا يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية الزمان حاضر، فبسبب هذا الغلط تسمية الآن بالنقطة (...) فإن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لأنه متى تصورنا اثنين في الوجود حدث بينهما زمان ولابد^(٢٢)، فكل اثنين زمان لأنه لا يلي أن أيا إلا على سبيل الاتصال.

لما إذن بين النقطة والآن اختلاف يتعلق بحركة كل واحد منهما بالمتصل الرابع إليه، فالنقطة قد تكون بداية من دون أن تكون نهاية، وأما الآن فهو في الوقت نفسه بداية ونهاية، ويتعلق الاختلاف الثاني بطبيعة وجود كل واحد منهما في المتصل الرابع إليه فوجود النقطة في الخط وجود بالفعل، وأما وجود الآن في الزمان فبالقوة «وأما الآن إذا أخذ بالفعل فلا يمكن أن يشار إليه أصلا، إذ لا يمكن أن يشار إلى جزء من أجزاء الحركة على ما تبين من حذفا، وأيضا فإن النقطة يمكن أن تفرض مبدأ من هو أن يكون نهاية، أو نهاية من غير أن تكون مبدأ، وذلك إنما يلحقها في الوجود المستقيم من جهة ما هو متناه ومحدود به، ولا يمكن ذلك في الآن».

فإنما متى أخذنا أيا ما فإننا نأخذ نهاية للزمان الماضي ونبدأ للزمان المستقبل وهو الشيء شيء، «النقطة التي تفرض على قوارير فإنها كلها فرضت عليها وجدت مبدأ ونهاية»^(٢٣).

وهكذا لما لم يكن من الممكن أن تصورنا إلا وهو نهاية لزمان مضى وبداية لزمان آت، فهو إذن دائما متضمن للشيء، ما من الماضي و شيء، ما من المستقبل، أي دائما حائز على قوة ما فوجوده إذن بالقوة ومن هنا أمكن تصور اللاتناهي في الزمان، لأن ما هو متكون من أجزاء لها وجود بالفعل ينتج فيه تصور اللاتناهي.

فالآن يقال على وجهين : الوجه الأول بتقديم وهو «غير المنقسم إن كان نهاية الماضي ومبدأ للمستقبل» والوجه الثاني يقال بتشبيه وهو الذي يعرفه الجمهور بأنه الزمان الحاضر وهو زمان مؤلف من الماضي والمستقبل وسطح الآن الذي بالبطيخة^(٢٤)، فالزمان الحاضر إنما هو بالوضع والانصلاخ وليس بالطبع، وذلك لأن الزمان لا يوجد منه شيء بالفعل ولا هو لو وضع، وأما الآن الذي هو بتقديم فهو نهاية غير منقسمة للماضي وبداية غير منقسمة للمستقبل فالآن الذي هو بداية ونهاية واحد مشترك من الماضي والمستقبل بحيث يكون شيء من الماضي مستقبلا و شيء

من المستقبل ماضياً، وهذا الآن غير المنقسم واحد، ولما كان غير المنقسم بما هو غير منقسم لا يمكن فيه حركة ولا سكن، فإن كل متحرك وساكن فهو ليس في الآن، بل في زمان إذ كان لا يمكن في الآن حركة.

وهكذا، إن الزمان لا متناه لأنه لا يمكن الوقوف عند أن هو بداية من دون أن يكون في الوقت ذاته نهاية ولا عند أن هو نهاية من دون أن يكون في الوقت ذاته بداية، وهو لا متناه بالطول لا بالفعل، لأن جزاءه الذي هو الآن محقق دائماً بما في الزمان من قوة، وأما ما يمكن تصوّره فيه على أنه بالفعل، أي الحاضر بإطلاق فليس إلا بالوضع.

وعلى هذا الاعتبار يمكن أن نشهد أن يؤكد على أن القيل والبعيد أمران متحققان لا متوحدان فقط، ويرد هذا الإبطال لدعوى الغزالي في النظر إلى الزمان على أنه متناه هو الفصل التام بين ما يمكن تصوّره في النقطة، وما يمكن تصوّره في الآن، فالفرق لا يشبه القيل كما قيل في هذا القول، ولا الآن يشبه النقطة، ولا الحكم هو الوضع يشبه الذي لا وضع له، فالذي يجوز وجود أن ليس بمحاضر، أو محاضر ليس قبله، فمهم برفع الزمان والآن بوضعه أتأ بهذه الصفة، ثم يضع زماناً ليس له مبدأ، فهذا الوضع قبل نفسه، ولذلك أصبح أن ينسب وجود القبلية في كل حادث إلى الوهم، لأن الذي يرفع القبلية يرفع الحادث.

إذا كان الذي يرفض أن يكون للفرق فوق لا يرفع بذلك المكان بل يرفع المكان المطلق، فإن الذي يرفض أن يكون للقيل قبل وأن يسير ذلك إلى ما لا نهاية، يرفع الزمان، وذلك لأنه إذا حدث أن ما وجب ضرورة أن يكون أن قبله، بحيث يكون الآن الحادث بعد الآن الثاني، ويكون بين الاثنين زمان ضرورة.

إن الذي يرفع القبلية لا يرفع بذلك الزمان المطلق فقط، بل والزمان الحادث أيضاً، وبالتالي يرفع الزمان، لأنه من طبيعة الزمان أن يفتقر بالقبلية والبعديّة، أما الذي يرفض أن يكون للفرق فوق فإنه لا يرفع المكان بل يرفع المكان المطلق فقط، وذلك لأن في المكان تعابيراً بين ضربين: الضرب الأول هو مكان الجسم الذي هو مستقيم الأبعاد، فهذا الجسم ينبغي أن ينتمي إلى جسم غيره، فالزيادة فيه ليست من فعل الوهم، بل هي واجبة لأن الذي يمكن فيه الزيادة ليس له حد الطبع، وهكذا إذا ما نظرنا للمكان من جهة ما هو لجسم مستقيم الأبعاد كان ثلاثي الصفة له

بالطبع. وإذا كان اللاتناهي له صفة بالطبع ثبت القول بطوق مطلق. وبما سفل مطلق وبالتالي يمكن مطلق. ولهذا اوجب أن ينتهي الجسم مستقيم الأبعاد إلى جسم كروي. ولهذا يجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كروي محيط. إذ كان هو الشّام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصاناً^{١٠}. وهكذا إذا كان الجسم الكروي تاماً كان القول بأنه ينتهي إلى شيء غيره نوعاً باطلاً. ولما كان هذا الضرب الثاني من الجسم لا ينتهي إلى شيء غيره كان فوقاً لا فوق فوقه وتمتد لا تمتد تمتد. وهكذا يرتفع الفوق المطلق والأسفل المطلق. وارتفع بالتالي القليل والخطيف فيما يتعلق بالجسم الكروي الذي مائه الثيرة. وهكذا إذا كانت الأجسام تنتهي إلى جسم كروي تام كان المكان ينتهي هو الأخير إلى حد فارتفع اللاتناهي منه. فالتكان إذن ليس متجانساً، وأما الزمان على عكس ذلك متجانس. فكل أن فيه إنما هو بداية ونهاية من دون أن ينتهي ذلك إلى أن مطلق يكون بداية بإطلاق.



ARCHIVE (III)

<http://archive.gheta.sakhit.com>

الزّمان بين كونه عدد الحركة وكونه معدوداً

إذا كانت النهاية تتبع المكان من جهة ما هو مكان لجسم حال فيه، فإنّ تلازم الزّمان والحركة ليس كلزوم الحال للمحل بل كلزوم العدد للمعدود. وذلك لأنّ الزّمان ليس متعيّناً وليس له وضع. فإذا كانت النهاية تتبع المكان من جهة العرض الذي يتعلّق به وهو الجسم فإنّ تعلّق الزّمان بالحركة هو من نوع تعلّق العدد بالمعدود. ومن هنا تأتي صلة الزّمان بالحركة، لذلك ينبغي بيان وجه العلاقة التي تضيف الحركة للزّمان. والكشف عن الحركات التي يكون الزّمان عدداً. وعن الشارط من الشرط في هذا الزوج: زمان/حركة.

١ - الزّمان عدد لجميع الحركات

إذا قلنا إن الزّمان عدد لحركة واحدة بمعناها نتج عن ذلك أنه لا يمكن إيماره إلا بإمارة تلك الحركة ذاتها، وأنه لا يشعر بالزّمان من لا يشعر بها. وذلك محال لأنه حتى وإن لم يدرك الإنسان

حركة ما أدرك مع ذلك الزمان لأنه موجود في كل مكان -حتى لو توهمنا قوياً- جسموا منذ الصبا في سفارة من الأرض، لكننا قطع أن هؤلاء -بتركيب الزمان، وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم^(٣٦)، ولكن ألا يؤدي القول بأن الزمان عدد لجميع الحركات - كماضي يؤديها الجسد في المكان: حركة النقلة، أو التي تتعلق بالتكيف: الاستحالة. وتلك هي الحركات التي يدركها هؤلاء القوم المحسوسون داخل الفكرة - إلى القول بلعدد الزمان بتعدد الحركات؟

الزمان لا يتعدد بتعدد الحركات وذلك لأنه -كما لا يلعب العدد بتعين الحدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. وإذ كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحركاً^(٣٧). ولا كان الزمان عدد الحركة وكان العدد لا يتكثر بتكثر معيوداته كان الزمان عدداً للحركات من دون أن يطرا عليه تكثر. فإذا أخذ الزمان بإطلاق كان عدداً لجميع الحركات. وأما إذا أخذ مقدرًا فإنه يكون عدداً للحركة مخصوصة قابلة لذلك التقدير. على أن ابن رشد يربط الزمان بحركة الجرم السماوي. ويرى أن الزمان كان مقدراً بالجهاد تابعة للحركة هذا الجرم مثل اليوم والشهر والسنة.

إن وجود الحركات في الزمان تشبه أن الموجودات في العدد. وذلك هو رأي أرسطو. أشار إليه ابن رشد في -تفهات التهافت- العدد لا يتكثر بتكثر المعيودات. ويرى (أرسطو) أن تلك طابعت تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة. كما يقدر العدد أعيانها. ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان: إنه عدد الحركة بالتقدم والتأخر الذي فيها^(٣٨).

٢- تقدم العدد على المعيود

هكذا أمكن لابن رشد الرد على الفيزيائي الذي يصل بين الحركة والزمان. ويعتقد في حدوث هذا الحدث تلك. فإن نظريته معيوداً حادثة - على افتراض أن الحركة حادثة - لا يؤدي ذلك إلى القول بعدد حادث وذلك لأنه واجب. إن كان المعيود معيوداً. أن يكون قبله عدد. فالعدد قبل المعيود. وألا امتنع العدد. وهكذا إذا وجدت حركة واجب أن يكون قبلها عدد (الزمان) يقدرها بالتأخر إلى ما فيها من متقدم ومتأخر. وهكذا كان الزمان قبل الحركة. ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها. أي حركة كانت. لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة. فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم^(٣٩).

وهكذا إذا كان المكان يدرك من الجسم بحيث إذا لم يدرك الجسم امتداده لم يدرك المكان، فإن الزمان لا يدرك مع الحركة، بحيث إذا لم تدرك الحركة ادرك مع ذلك الزمان لأن الزمان لا يتعين بتعين الحركة كما يتعين المكان بتعين الجسم.

وهكذا فإن الزمان سابق منطقياً للحركة لأنه هــد، وأنه «ينبغي أن يكون الكيل متقدماً على الكيل في الوجود»^(٣٨). وأين ليس هذا الامتداد (الزمان) حادثاً، لأنه لو كان حادثاً، لكان له امتداد يفرضه، لأن كل حادث له امتداد يفرضه هو الذي يسمى زماناً^(٣٩). ويرى أين رشد أن هذا القول هو أولئك الأقوال في إثبات قدم الزمان، وهي طريقة أين سبنا، على أنه يبرهن عسراً ما في تفهم هذه الطريقة. وهو إذا كان مع كل ممكن امتداد يفرضه كما يقول أين سبنا فإنه مع كل امتداد ممكن يقرنه، وهو موضوع النزاع على ما يذكر أين رشد^(٤٠).

٣- المتقدم والمتأخر

ثبت مما سبق ذكره أن الزمان موجوده فعلياً متقدماً على الحركة، وبه يشارف الحركة منطقياً إلى متقدم ومتأخر (منطقياً) وإلى آلة وسعول (طبيعياً)، فالحركة إذا ما أخذت واحدة بالفعل لم يمكن أن يتصور فيها متقدم أو متأخر، وأما إذا أخذت فيها نهاية تفصل التقدم منها عن المتأخر فلسنا نعمل حينها شيئاً سوى الزمان، وذلك أن التقدم والمتأخر ليس شيئاً سوى الماضي والمستقبل، إذ كان ذلك الشيء الذي نأخذ به نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ الحركة المتأخرة هو الآن^(٤١).

لكن الأمر لا يسلم عند أين رشد من التردد، فهو يقول أيضاً إن الحركة ذاتها تعد الزمان : «لما كان الزمان عدد الحركة لصفة ضرورية أن تقدر به الحركة ويقدر بالحركة»، ولكن يرفق هذا التردد على ثبت اعتدنا أن الحركة تعد الزمان على نحو آخر مختلف عن عد الزمان لها، فتقدير الزمان للحركة «هو شيء» له بالذات من جهة أنه عدد، وتقدير الحركة له بالعرض أي من جهة ما يعرض للعدد أن يعد به العدد^(٤٢).

وهكذا فإن الزمان يقدر بالحركة بالذات، وأما تقدير الحركة له فبالعرض، وذلك لأن الزمان يحدث فيها عندما تقسم الحركة إلى متقدم ومتأخر، فهو ينشأ من تقسمة الحركة إلى جزأها. فالحركة بما هي متصل إذا أخذناها بما هي متصل وواحد كانت معدودة بالقوة، فإذا فصلناها

إلى أجزاء، بالفعل لمقتها أن تكون معدومة. ولحق الزمان أن يكون هو الآخر معدوماً لأنه لازم من لوازم الحركة يجري عليه ما يجري عليها، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فالزمان هو ضرورة معدوماً^(١٠). فالمعدوم هو جنسه وأما فصله فهو التأخر والتقدم الوجود في الحركة. فالزمان إذن معدوم بالتقدم والتأخر الوجوديين في الحركة. وهكذا ليس الزمان من زاوية النظر هذه عدداً بل معدوماً، وذلك لأن العدد جماعة الأعداد وليس الزمان جماعة أعداد بل جماعة التقدم والتأخر. وهما معدومان وليس عدداً. إلا أن هذا المعدوم (الزمان) من جهة أن به تقدر الحركة، والعدد هو الذي به تقدر الأشياء أولاً. كان في الزمان شيئاً من العدد. وأمكن فيه بوجه ما أن يقال إنه عدد الحركة^(١١).

٤- معنى كون الزمان شيئاً تفعله النفس

إن الأمر لا يمكن أن يتضح إلا إذا قلنا المسألة على وجه آخر وهو التعلق. لا يصلة الزمان بالحركة من جهة ما من عدد، أو يصلة الحركة بالزمان من جهة ما في معدومة بل بالعد ذاته والتقدير الذي هو فعالية من فعلات النفس. إذ كما يقول الاستغنى الأفريديسي (*) «لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة»^(١٢). فالحركة والزمان هما عدداً كذلك متصلان ولا يمكن تقدير متأخر أو متقدم في الحركة أو ماضٍ ومستقبل في الزمان إلا بتدخل الذهن في هذا التوصل الذي إنما كونه في الأعيان على جهة القوة لا على جهة الفعل. فالزمان مع كونه لا يظم إلا مع الحركة. إنما هو شيء يفعله الذهن في الحركة. والزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الاعتماد التقدير للحركة. فالتقدم والتأخر لا يمكن أن يكونا حركة إلا إذا كانا في وقت. وأما إذا كانا في الأنية فهما شيء آخر غير الحركة. يقول أرسطو «إن التقدم والتأخر في الحركة. أما من جهة ما هما في وقت فإنهما حركة وأما في الأنية فإنهما شيء آخر غير الحركة»^(١٣). على أن وجود التقدم والتأخر في الحركة ليس إلا في الذهن. وعلى هذا الأساس ينبغي التمييز بين البعد الذي تسلكه الحركة والزمان الذي تستغرقه في سلوكها ذلك البعد «والسبب في ذلك أن المشتغل إنما ينتقل على بُعد ما والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بطريقه. فكما أن البعد يوجد بعض أجزائه متقدماً بالإضافة إلى مبدأ ما وبعضها متأخر. كذلك يلزم أن يوجد الأمر في الحركة. بل هذا هو السبب في كون الحركة بهذه الصفة إلا أن الفرق بينهما أن التقدم

والتأخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما. وأما الحركة فوجود التقدم والتأخر فيها إنما هو في الزمن إذ كانت الحركة وجودها في الزمن⁽¹¹⁾.

وهكذا إذا كان البعد الذي تكون أجزاؤه البعد بالإضافة إليه بعضها متقدما وبعضها متأخرا موجودا في البعد ذاته ومتعلبا فيه بالفعل (هذا البعد هو النقطة)، فإن البعد الذي تكون أجزاؤه الحركة بالإضافة إليه، بعضها متقدما على البعض الآخر ليس موجودا في الحركة ذاتها وإنما هو شيء، يعله الزمن في الحركة وهو الآن.

فالزمان الذي هو من فعل الطعن، هو الآن. وبه يدرك الزمان، أي يصبح الزمان بالنسبة لنا معدودا، وبواسطة هذا الإدراك الذي يصبح الزمان بمقتضاه جزءا انقضى وجزءا أتيا، تدخل الحركة في اعتبار الوقت فيفسر بعضها في الزمن متقدما على البعض الآخر. وهكذا إن الحركة التي هي من فعل الزمن هي هذا الترتيب للعوائد بعضها قبل بعض على جهة التقدم والسببية. وهكذا فإن الزمان الذي يعله الزمن هو الآن، والحركة التي يعلها الزمن هي الترتيب بالإضافة إلى الآن كمبدأ، ولذلك متى لم يعلها الآن لم يتغير بالزمان، كما على أن نشعر بالآن لم نشعر بالتقدم والتأخر في الحركة. ولشئ الكلمة الآن والتغيرية به لتعبركة بالزمان⁽¹²⁾.

فالآن هو الجزء الذي يربط في الزمان على أنه بالفعل، أي مستعدا. ولهذا كان بالوضع لا بالطبع. ومتى أخذ جزء من الزمان على أنه بالفعل وتلك هي حال الآن، لم يعد بالإمكان الإشارة إليه أصلا، أي لا يمكن أن نشير به إلى شيء ما موجود في الأعيان. وذلك للأسرير الأول متعلق بعدد الحركة، فالحركة إذ كانت فعل ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، استلزم أن نشير إلى جزء من أجزائها بل هي اتصال محض. والثاني متعلق بمعنى اللاتناهي التصور في حد الزمان. إذ إن هذا اللاتناهي بالقوة وليس بالفعل. فالآن للتصور في الزمان والتقدم والتأخر التصور في الحركة إنما هما من فعل النفس.

فليس من جوهر الحركة أن تكون أجزاؤها بعضها متقدم على بعض، ولا أن يشملها العدد، ولا من جوهر الزمان أن ينقسم إلى أجزاء بعضها ماض وبعضها مستقبل، فالتقدم والتأخر لا يملكان بالحركة من جهة ما هي كذلك. فالوجود من الحركة إنما هو المتحرك. وحال المتحرك أن يكون بالقوة لا بالفعل، فالحركة تحتاج في وجودها بين متقدم ومتأخر إلى فعل ما، هو ما تعله

النفس فيها. والناضي والمستقبل لا يتعلطان بالزمان من جهة ما هو كذلك. فالموجود من الزمان إنما هو الاتصال المحض الذي يجعل اللانتهائي متوفاً دائماً على جزء منه لا يدخل في الفعل. فإذا كان للزمان ترتيب ما فإنه بالإضافة إلى مبدأ، هو الآن، أي بالإضافة إلى شيء ما يوضع بالفعل. ويكون في الوقت نفسه ما به ينقسم الزمان إلى ماضٍ ومستقبل، وما به يتصل جزءاً للزمان. فالآن مبدأ ترتيب له فعل مزيج الفصل والوصل.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم كيف يكون الزمان عدداً ومعدوداً. وذلك لأن لحق الزمان بالحركة مشروط بما تفعله النفس في الزمان وفي الحركة كذلك.

فالشيء الذي يضيفه الذهن هو مبدأ الترتيب الذي هو الآن. فالآن وضع. ومعنى وضع الآن انقسمت الحركة إلى متقدم ومتأخر. وهكذا يكون الزمان هذه الحركة أو المكالم الذي تكلم به. ومعنى وضع للتقدم والتأخر - وكان هذا الوضع في وقت أي بالإضافة إلى أن - ظهر معنى التالي بين ما قد انقضى وما هو مزيج بأن يكون. فانقسم الزمان إلى ماضٍ يستغرق معنى التقدم، ومستقبل يستغرق معنى التأخر. وهكذا يكون الزمان معدوداً.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Bakht.com>

إن السؤال الذي وجهه صلتنا هذا متعلق بفكرة اللانتهائي. إذ كيف أمكن الأخذ بفكرة أن العالم لا يتقدم زمان. والاحتفاظ مع ذلك بفكرة أنه موجود عن فاعل؟

إن القول بأن العالم لا يتقدم زمان يفقد أنه لا وجود للزمان كان فيه العالم معدوماً. فمعنى وضعنا وجود مبدأ أول والثبات أن وجوده هو عين طعنه لا يتأخر ولا يتراخى. ثبت قدم العالم لقدم الفعل الصاصر عنه. وهكذا نشأ إشكال الجمع بين فكرة اللانتهائي التي لفتها القول بأن العالم قديم بالزمان. وفكرة الانتهاء إلى مبدأ أول لفتها القول بأن للعالم فاعل؟

ونحن لنا في الفصل الأول من هذا العمل أن اللانتهائي ليس متعلقاً بالانتهاء بل يكون بعضها قبل بعض. ولهذا نُظِر إليه على أنه لا تنافي بالعرض لا بالذات. ولم يوضح لنا هذا المعنى إلا بما تم تحليله في الفصلين الثاني والثالث. فقد اكتمل الفصل الثاني تحليل معنى اللانتهائي بالكشف عن معنى القوة وعن امتناع تصور لامتناهٍ بالفعل. وذلك في التمييز بين نظرية المكان ونظرية الزمان والفصل بينهما عند النظر في حد الآن. وأتم البحث الثالث تحليل معنى اللانتهائي بالبحث

في معنى التقدم والتأخر الذي ترتب بدفئتهما الحركات والحواشي. بعضها قبل وبعض. والنسخ لنا أن مبدأ هذا الترتيب شيء، ما فعله النفس هو «الآن».

الانتباهي إذن موجود بالعرض وبالقوة. وهكذا إذا نظر في الزمان من زاوية نظر الطبيعيات فقط أي من زاوية افتراضاته بالحركة لحقه ما يلحق بالحركة. ولكن إذا نظر فيه من زاوية نظر الإلهيات أي من زاوية نظر افتراضاته بفعل محض لحقه ما يلحق هذا الفعل. فهو من زاوية النظر الأولى لا مثاء بالعرض ووجوده بالقوة فقط. وهو من زاوية النظر الثانية لا مثاء بالذات ومن جهة ما هو بالفعل.

ومهما كان الأمر، فإن الطبيعي، الذي لا يمكن تصوره في الزمان، سواء نظر فيه من زاوية نظر طبيعية، أو من زاوية نظر إلهية، هو أن يكون مثاليًا. وانسحق لنا هذا الامتناع في التمييز الذي أقامه ابن رشد بين الكم ذي الوضوح والكم الذي لا وضوح له. وكذلك في تحليله لصفة افتراض الزمان بالحركة، ولعنى فعل النفس، الذي يرد إليه الزمان والحركة.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrit.com>

الهوامش

- [١] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، المطبوع في سلطانية ملاب، (إدار المخطوطات)، ط٢، القاهرة ١٩٧٩، ص٢٩. وأرجع أيضاً لمطول ميريس: «تاريخ ط٢»، (إدار المخطوطات)، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٤.
- [٢] نقصد: «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٣] أي: «البحر الثاني الجديد» بالكتاب والكتاب.
- [٤] ابن رشد: «فصل الفلك في معرفة ما بين الحكمة والفلسفة»، من: «الافتتاح»، المطبوع في: «مجمع بغداد» (المؤسسة العربية للترجمة والفكر)، ط٢، بيروت ١٩٨٦، ص٤١-٤٧.
- [٥] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٦] ابن رشد: «الترجيح نقصد».
- [٧] ابن رشد: «الترجيح نقصد».
- [٨] ابن رشد: «الترجيح نقصد».
- [٩] «فلمّا انطلق الفلكيون فيما بالمرسنة، دفعوا بوجوده، وبغير حل قائلين وبغيره أن ما بينهم ضروري»، «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [١٠] ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، «تقديم ومخطوطات»، «مجمع بغداد» (إدار الفكر اللبناني)، بيروت ١٩٩٤، ص١٠-١٤.
- [١١] «أرسطو طاليس»، «الطبيعة»، ترجمة: «استاذان من مدرسة المخطوطات» د. «أحمد محمد بندي»، (إدار القومية للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٧٤، ص٢٤٣-٢٧٣.
- [١٢] ابن رشد: «رسالة ما بعد الطبيعة»، «الفتاوى العربية، تقديم ومخطوطات»، (إدار الفكر اللبناني)، بيروت ١٩٩٤، ص١٧٢.
- [١٣] ابن رشد: «الترجيح نقصد»، ص٢٢٧.
- [١٤] ابن رشد: «رسالة ما بعد الطبيعة»، ص٢٢.
- [١٥] ابن رشد: «الترجيح نقصد»، ص٢١.
- [١٦] ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، من: «http://Archivebeta.Sakhi.org/».
- [١٧] ابن رشد: «الترجيح نقصد»، ص٢١.
- [١٨] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [١٩] نقصد: «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٢٠] ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٢١.
- [٢١] ابن رشد: «الترجيح نقصد».
- [٢٢] ابن رشد: «الترجيح نقصد».
- [٢٣] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٢٤] ابن رشد: «رسالة ما بعد الطبيعة»، ص٢٢.
- [٢٥] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٢٦] ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٢١.
- [٢٧] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١-٢٢.
- [٢٨] ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٢١-٢٢.
- [٢٩] ابن رشد: «الترجيح نقصد»، ص٢١.
- [٣٠] ابن رشد: «تأليفات الفلكية»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١-٢٢.
- [٣١] «مكتبة الترجمة نقصد»، «تج» د. سليمان ملاب، ص٤٤، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٣٢] «الترجيح نقصد»، ص٢١، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٣٣] «الترجيح نقصد»، ص٢١، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٣٤] «الترجيح نقصد»، ص٢١، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١-٢٢.
- [٣٥] «الترجيح نقصد»، ص٢١، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.
- [٣٦] «الترجيح نقصد»، ص٢١، «تج» م. «تاريخ»، ص٢١.

- (٢٦) التروجيكت، ص ١٦٩، أوج. م. بروج، ص ٨٩.
 (٢٧) ابن رشد، «الوقت الفلكي»، ص ١٦٩-١٨٠، أوج. م. بروج، ص ٨٩.
 (٢٨) ابن رشد، «رسالة السدأح الطبيعي»، ص ٧٧-٧٩.
 (٢٩) ابن رشد، التروجيكت، ص ٧٧.
 (٣٠) ابن رشد، التروجيكت، ص ٧٩.
 (٣١) ابن رشد، التروجيكت، ص ٧٧.
 (٣٢) هذا التكملة المذكور، وهي من أكثر أمواج التروجيكت التي تم اكتشافها أثناء الفحص التوضيحي للتجربة، ومماثلة للواقعة.
 (٣٣) ابن رشد، «رسالة السدأح الطبيعي»، ص ٧٩.
 (٣٤) التروجيكت، «التجربة»، «الرسالة السدأح الطبيعي» ص ٧٩.
 (٣٥) ابن رشد، «رسالة السدأح الطبيعي»، ص ٧٩.
 (٣٦) ابن رشد، التروجيكت، ص ٧٩.



ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر

هاشم صالح *

ابن رشد هو أكثر المفكرين العرب تأثيراً على الفكر العالمي حتى هذه اللحظة. فلم يتح لأي مفكر عربي أو مسلم أن يمارس مثل هذا التأثير على الفكر الأوروبي، بل لقد شكّل تياراً متواصلاً لمدة أربعة أو خمسة قرون إلى درجة أن اسمه تحول إلى مصطلح فلسفي هو : البرشدية أو الفلسفة الرشدية (Averroisme). صحيح أن ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الآخر الذي أثر على الغرب. ولكن على الرغم من أنه ترجم إلى اللاتينية قبل ابن رشد، إلا أنه لم يشكل تياراً طويلاً عربياً مثله. ولكن الغرب الحديث نسي ابن رشد وميونيته له لسببين اثنين : الأول عام والثاني خاص. أما العام فيخص احتقار فترة القرون الوسطى كلها من قبل الحضارة الأوروبية الوضعية الصاعدة منذ القرن التاسع عشر. فقد اعتبرت هذه الفترة الممتدة منذ القرن الخامس الميلادي وحتى الخامس عشر (أي مدة ألف سنة) بمثابة فترة قاحلة ومجربة بالنسبة للفكر. وبما أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يتموضع زمنياً في تلك الفترة، فإن الانزواء لحقه مثلما لحق بغيره. (الفترة الكلاسيكية المبدعة عندنا تتموضع بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلادي). بعدئذ ابتدأ الانحطاط والجمود والتقهقر.

* كاتب سوري مقوم في باريس يعمل في البحث والدراسة - فرنسا.

وأما السبب الخاص فيتعلق باحتقار أوروبا لكل ما هو عربي أو إسلامي بدءاً من عصر النهضة في القرن السادس عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح الأوروبيون يشكرون أي مديونية لمضمارتهم تجاهنا أو تجاه أفكارنا، وأخذوا يطمسون تأثير ابن رشد ويتجاهلونه. ولم يقتصر إغالة الاعتبار لفترة العصور الوسطى إلا في العقود الأخيرة من القرنين. وكان ذلك على يد أيشيان فيلسوف وجامع لوفروف والآن نوليبيرا⁽¹⁾ وعشرات غيرهم. عقدت راح الباحثون الأوروبيون يتساءلون: هل يمكن لحركة الفكر أن تتوقف كلياً خلال ألف سنة؟ ألم يحصل أي شيء طيلة هذه العصور الوسطى المدعومة بالنظمية والحالكة؟ واكتشفوا عندئذ أن هذه العصور شهدت حركة عظيمة لا يستهان بها لدى العرب - المسلمين أولاً، ثم لدى المسيحيين الأوروبيين ثانياً. وبالتالي فلم يعد يمكننا التفرغ طويلاً أو تجاهلها كما كان يفعل التاريخ الوضعي الذي يبتدىء من اليونان ثم يلفظ إلى ديكارت مباشرة متجاهلاً مدة ألف سنة.

إن الصورة المشككة عن ابن رشد موت بثلاث مراحل أساسية: الصورة المشككة عنه في العصور الوسطى من قبل مفكري المسيحية اللاتينية، والصورة المشككة عنه من قبل أرنست ريلان في القرن التاسع عشر. ثم الصورة المشككة عنه من قبل المفكرين الفرنسيين المعاصرين. وهذه الأخيرة هي الأقرب إلى العلم والوضوح التاريخي. وأما تلك المسوبة لتوقف عندها. ولكننا سوف نتعرض للمرحلتين السابقتين (أو العصورين السابقتين) من خلال استعراض أطروحاتها وأخر اكتشافاتها عن فكر ابن رشد. وسوف تكون نقطة انطلاقنا الأولى أبحاث العالم الفرنسي الآن نوليبيرا.

1 - الآن نوليبيرا (Alain de Libera)

لم أجد مفكراً فرنسياً أكثر انفتاحاً على العرب وتراثهم وإسهامهم في الحضارة الكونية من الآن نوليبيرا. فهو يتحدث عن التراث الفلسفي العربي وعن مفكري المسلمين دون أية عقدة نفسية مضجرة أو صريحة. المقصد: طمأنينة التفوق والاستعلاء، إن لم يكن الاحتقار العنصري. إنه يتحدث عنهم بشكل طبيعي، عادي، حر. فلا يزيد من قيمتهم ولا يقلصها. وبالتالي فهو لا يماريهم على عكس بعض الآخرين الذين يفعلون ذلك لأسباب تجارية أو منافع شخصية. لا، إنه يتبع أسلوب العالم الوضعي الذي يريد تقييم مكانتهم بدقة داخل التاريخ العام للفكر البشري. ولا يدخل من التثنية إلى نواقصهم الحالية. ولكنه لا يتردد في القول إن الأوروبيين تقلصوا على أيديهم لمدة ثلاثة

أو أربعة قرون. وفي كتابه المعلن «الفكر في القرون الوسطى» ينصص فصلاً كاملاً بعنوان :
 الإرث المنسي (المقصود الإرث المنسي للعرب). يقول بما معناه : «أين رشد هو الذي دعاه
 المسيحيون في القرون الوسطى بالظلماء» أي شارح أرسطو. وقد خلف وراءه أصلاً ضخمة
 ظلت تمثل خميرة الفكر الفلسفي الغربي لمدة عدة قرون وأجب أن أقول بهذا الصدد مايلي :
 لا ينبغي أن ننظر من قيمة العرب ونعتبرهم مجرد دعاء ناقل للفلسفة اليونانية إلى أوروبا
 المسيحية اللاتينية. فبالأخص كانوا ناقلين للفلسفة الأرسطوطاليسية. واليوم ناقلين لليبرال. لا هذا
 يجب. إن المنصورة الفلسفية هي تلك التي تقول إن تاريخ العقل ابتداء عند الإفريق. ثم استمر عند
 الأوروبيين بدءاً من نيكلارث. وتنتقل على العصور الوسطى كشها. وبخاصة على العطاء
 العربي-الإسلامي. هذه هي المنصورة الفلسفية التي نمارسها نحن الأوروبيون المتحضرين.
 العرب-المسلمون ساهموا أيضاً في صنع العقل. ولا ينبغي أن نمرّ على إسهانهم مرور الكرام.

نعم إنني أقولها بكل صراحة. لقد لعب العرب دوراً حاسماً في تشكيل الهوية الفكرية لأوروبا.
 ولا يمكن أحد أن يعترض على هذا الكلام إلا إذا أراد أن ينكر الحقيقة. إن النزعة الفكرية تفرض
 علينا القول إن علاقة الغرب مع الأمة العربية تمت أيضاً من خلال الاعتراف بالإرث المنسي
 للعرب^(١٧).

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

ثم يقول الآن ديابورا وهو يتحدث عن الجمالية العربية-الإسلامية في فرنسا وعموم أوروبا
 وأجيالها من الشبيبة الطالعة وطلبة المدارس: إن القول بأن على أبناء المهاجرين أن يتدمجوا في
 المجتمع الفرنسي يعني أيضاً القول إن عليهم أن يستملكوا من جديد مصادر الثقافة الأوروبية
 بصفتها ملكيتهم الخاصة. وينبغي على المدرسة الفرنسية أن تساعد على ذلك. ولكن كيف؟ ليس
 عن طريق القول بأن أوروبا تعني العلم والفلسفة والفنون والآداب والعرب يعنون أكلة الفسوي وهمّ
 البطان... وذلك لأن طمدان الذاكرة التاريخية. وبالأخص الذاكرة الفلسفية. لم يعثر أي شخص
 كان...

ينبغي على المدرسة العلمانية الفرنسية أن تعترف قتلادة من أصل عربي بتاريخ علم الكلام
 والفلسفة في أرض الإسلام. فالتسمية للغربي أو الجزائري أو التونسي أو العربي - المسلم بشكل
 عام يحق له أن يعرف ذلك التاريخ الطويل والصراعي الذي جرى بين علم الكلام/الفلسفة. وبحق
 له أن يعرف ماذا كانت بغداد والاندلس في عصورهما الزاهرة. وبحق له أن يعرف الدور الذي
 لعبه المسلمون في التاريخ الفكري للبشرية. يحق له أن يسمع كلمة واحدة في الصف عن ابن سينا

أو ابن رشد، وأن يقرأ بضع صفحات من الرواية الفلسفية لابن الطفيّل، حي بن يقظان، من الفوسف أن التلميذ العربي الذي يدرس في مدارس فرنسا لم يسمع أبداً بكتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وهو كتاب لا يزال حقيقاً ومعاصراً لنا على الرغم من مرور ثمانية قرون على كتابته. فالمحل الذي توصل إليه ابن رشد لإقامة العلاقات بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والإيمان لا يزال يعنفنا حتى الآن. من المؤسف أنه لم يسمع بفكرة ابن رشد التي يقول فيها إن التفسير غير الفلسفي للقرآن هو سبب ظهور « الطوائف » أو المذاهب المختلفة في الإسلام. هذه الطوائف التي تذكر بعضها بعضاً.

من المؤسف أنه يجهل أن أجداد الفرنسيين المعاصرين (أقصد فرنسيي القرنين الثاني عشر والثالث عشر) كانوا قد تعلموا على يد أجداده من أي فلاسفة العرب والمسلمين من أمثال الغزالي والفارابي وابن سينا. ثم يشكل أخض ابن رشد، باختصار، ينبغي على المدرسة الفرنسية أن تعرف بكل الاتجاهات الفلسفية في العالم وليس فقط بالاتجاهات الأوروبية. ينبغي أن تعلم أن أوروبا المسيحية قد استوردت **أزمة العقل والإيمان**، أو الصدمة بين الفلسفة الأرستوطالية المسيحية والعقيدة المسيحية من العرب والفلاسفة. يقول ذلك ونحن نعلم أن أكبر أزمة واجهتها المسيحية في المنصور الوسطى وعلى مشارف عصر النهضة، بل وفيما وراءها، هي الصراع بين العلم والإيمان.

في المقدمة التي كتبها أخيراً لكتاب رينان الشهير عن « ابن رشد والرشدية » يرى الآن دواييرا أن ابن رشد أنتج الأعمال الفلسفية الأكثر أهمية في القرون الوسطى كلها. فقد شرح عدة مرات كل أعمال أرسطو تقريباً. وكان ذلك في الوقت الذي لا يزال مسيحيو الغرب يجهلون تماماً، ثم لرجعت أعماله إلى اللغة اللاتينية في بداية القرن الثالث عشر. وسيطرت على الجامعات الأوروبية، وبخاصة على جامعة «باردوا» في إيطاليا حتى نهاية القرن السادس عشر. وإن في الفترة الواقعة بين عامي (١٢٢٠-١٦٠٠)، أي خلال أربعة قرون، كان هو الذي يجمّد العقلانية الفلسفية في الغرب المسيحي بالإضافة إلى أرسطو. من هنا تجاهله الواسع وانتشار كتبه إلى أقصى الحدود. نحن طريق ابن رشد أنجزت تلك الحركة الواسعة الدعوة بنقل الدراسات (أي ترجمة الفلسفة الإغريقية-العربية إلى اللاتينية التي كانت لغة العلم في جميع أنحاء أوروبا آنذاك. وذلك قبل انفتاح اللغات القومية الحديثة كالفرنسية، والإنكليزية، والألمانية...). وعن طريقه قامت أوروبا بعملية التناقل الفلسفي والعلمي مع العرب والإفريق. يا له من تاريخ طويل ومتعدد القرون تاريخ

عالم الفكر

الفلسفة هذا فقد ابتدأ في القرن التاسع في بغداد الخلفاء العباسيين، وتواصل في القرن الثاني عشر في قرطبة الموحدين، ثم استمر في البلدان المسيحية داخل الجامعات وخارجها بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر.

إن ابن رشد يمثل الحلقة المركزية في هذا الجهاز الفلسفي الذي أتاح للفكر الأوروبي أن يشكل هويته الفلسفية. ففيزياء ابن رشد وعلم النفس الذي أسسمه، والميتافيزيقا التي طورها، كل ذلك رسم أوروبا الشكل الأعلى لتلك العقائدية التي توصف اليوم بأنها غربية أو إنجيلية، ولا أحد يجرؤ على القول إنها كانت عربية أو إسلامية...⁽¹⁾

ثم يخصص آلن دويلبير - الأستاذ في المدرسة العليا للدراسات التطبيقية في باريس - صفحات مطولة لابن رشد في كتابه الضخم: «الفلسفة في القرنين الوسطى». وفيه يرى أنه لم يُسأَ فهم أي فيلسوف ولم يُعْطَ مثلها اسمي، فهم ابن رشد. فقد أطلقوا عليه في الغرب اللاتيني-السيحي شتى الأوصاف والتعريفات: **فيلسوف مصر** على الخطأ والفضائل، «عقلاني جريء» أو «فح»، «سافر مشهور» يحمل الأمان الذي يروج أو الحقيقة المزدوجة، يظهر غير مابطن، إلخ... كل التعريفات أطلقت عليه.

ولكن الحقيقة هي أنه وصل في طرح المسألة اللاعقلية⁽²⁾ المتبادلة الفلسفة إلى مداها الأخير أي إلى نقطة القطيعة. وكان ذلك في وقت تحارب فيه الفلسفة من قبل السلطتين المدنية والدينية. كان ابن رشد مفكر عصر الموحدين. وقد شهد كل انقلاباته وأحداثه. فقد كثرته أبو يعقوب يوسف إلى أقصى الحدود. ولكن خلفه أبو يوسف يعقوب المنصور نقاه في أواخر حياته واضطهد. خلف ابن رشد وراءه ثلاثة أنواع من شروحات أرسطو: الشرح الكبير، والمتوسط، والصغير (أو المختصر). وكان تقدير ابن رشد لأرسطو قد تجاوز كل الحدود وأصبح يضرب به القتل. وفي كتابه «البحث عن الحقيقة» ينتقد مايراث هذا التعليم على النحو التالي: «إنه يقول إن طبيعة أرسطو هي الحقيقة المطلقة، ولا يمكن لأي بشر أن يمتلكها تماماً يعادل علمه أو يقترب منه. لقد وهبه الله لنا لكي نتعلم كل ما يمكن للبشر أن يتعلموه على هذه الأرض. إنه هو الذي يجعل جميع الناس عاقلين أو حكماء. وكلما فهموا أفكاره أكثر كلما أصبحوا علماء أكثر. لقد افترض أرسطو المنطق والميتافيزيقا والميتافيزيقا. لقد افترضها لأن جميع المؤلفات التي كتبت قبله عن هذه العلوم لا تستحق أن تذكر. وقد سُئِلت من قبل مؤلفاته. لقد أنجز هذه العلوم بشكل كامل ولا يمكن لأحد أن يشيخ إليها أي شيء». والحيلول على ذلك أن أحداً حتى عصرنا هذا (أي خلال خمسة عشر قرناً) لم

يضيف إليها أي شيء جديد. ولم يستطع أن يكشف عن أي خطأ فيها. ومجرد أن يتوافر كل هذا العلم في شخص واحد فهذا من باب المعجزة أو الأثنية الشارقة للعادة^(٢٠). ثم ينهي مابولاش كلامه قائلاً: ينبغي أن يكون المرء مجنوناً لكي يتحدث عن أرسطو على هذا النحو... فهو بشر في نهاية المطاف وليس شخصاً معصوماً.

ربما كان تعصبه لأرسطو إلى مثل هذا الحد هو الذي غرّ المسلمين منه، وأدى في نهاية المطاف إلى الضملال الكبير في أوساطهم. على الأقل هذا هو أحد الأسباب. ولكنه ليس السبب الوحيد بالطبع. مهما يكن من أمر فإن قيمة ابن رشد ليست أنية فقط من كونه شارحاً لأرسطو، وإنما من كونه الفيلسوف الذي يتحدث فيها باسمه الخاص. وقد طرح فيها كلها مسألة أساسية هي مسألة العلاقات بين الفلسفة والدين. في الواقع أن رؤيته الخاصة لهذه العلاقات هي التي ورثته تلك السمعة السوداء التي لصقت به على مدار التاريخ. وليس شروحاته لأرسطو (أو قل أكثر من شروحاته لأرسطو) فقد كان ابن رشد خصباً عقلياً الغزالي في رد لعله اللاهوتي ضد الفلسفة والفلاسفة. وقد كرس كتاباً كاملاً هو «تهافت التهافت» لبعض كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة». ولكنه في الوقت ذاته كان يعرف نهاية الغزالي ويعلم أن كل ما نزل

يضاف إلى ذلك أنه كرس كتابين كاملين لتوضيح العلاقات بين القانون الإلهي (أو الشرع) وبين الفلسفة. الأول هو: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ثم أضاف إليه «مقدمة المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال». وأما الثاني فهو: «كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة» ويعرف ما وقع فيها بحسب التناول من التضييعات الزيفة والبدع الفسدة. كان ابن رشد يهدف أساساً إلى خلق الشريعة الدينية على النحو، إلى الفلسفة بشكل عام وإلى منطق أرسطو بشكل خاص. ولهذا فهو يهتدي، بطرح المسألة على النحو التالي: «إن الغرض من هذا القول أن نخصص على وجهة النظر الشرعية هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به؟ إما على جهة القندب وإما على جهة الوجوب». ويستخلص من ذلك أن الفلسفة واجبة شرعاً نظراً لقوله تعالى: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (الحشر: ٢٠). ويعلق ابن رشد قائلاً: وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً. ثم يبرهن قائلاً: ومثل قوله تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»^(٢١). وهذا نص بالحدّ على النظر في جميع الموجودات.

وإذا حصل أن تناقض النص مع العقل فبيني في تناول النص وعدم أخذه على ظاهر معناه

عالم الفكر

وبرهانيته. وإنما على معناه المجازي أو البياني. يقول: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنما معشر المسلمين نطم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرح. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»^(٧). (القصود بالنظر البرهاني العقلي أو الفلسفي).

وبالتالي فمن أين جاءت أسطورة المنطقة الزموجية وكيف انصبت باسم ابن رشد أصفاً طيلة العصور الوسطى الأوروبية؟ هذه هي إحدى الأخطاء الكبرى الشائعة التي نسبت إلى ابن رشد. فالواقع أنه لا يقول بحقيقتين واحدة للدين وواحدة للعقل، وإنما يقول بحقيقة واحدة، ولكن الطريق إليها مختلف. ويقول بخصوص التأويل في حالة حصول أي تناقض: «وإن كانت الشريعة نظمت به (أي بموجود ما أو شيء ما)، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلاقول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله. ومعنى التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعبارة لسان العرب في التفسير»^(٨).

هذه الفكرة الرشدية هي التي تبعت إليها الفرنسيون في قولهم إن القول إن ابن رشد عقلاني صرف، وذلك لأنه يخلط العقل بين النص في حالة تشوب بخلافه، ويدعو إلى إعادة تأويل النص لا العقل. ولكن الباحثين المعاصرين ليسوا متفقين معه إلى مثل هذا الحد. فهم يرون أن فيلسوف طريقة يقيم توازناً بين الدين/ والفلسفة، أو بين العقل/والفعل، وسوف نتعرض إلى هذه النقطة لاحقاً من خلال استعراض رأي روجيه ارناكينز فيه.

مهما يكن من أمر فإن الآن نواجهها بحقد أن النقطة المشتركة لكتابي ابن رشد (إنصل للقال، ومناهج الأدلة) هي تمييزه بين ثلاثة أنواع من الحاجات: الحاجات الخطابية أو الشعرية، والحاجات الجدلية، والحاجات البرهانية. ويتوافق مع هذه الحاجات الثلاث ثلاثة أصناف من البشر: العامة أهل الكلام، الفلاسفة، هنا يكمن الحدس الفلسفي الأساسي (أو المركزي) لابن رشد. وهنا تكمن حدائقه. وكان يمكن أن نقول حدائقه المستحيلة لأن المجتمعات الإسلامية الراهنة تبدو اليوم بعيدة كل البعد عن الأطروحات الفكرية التي يلورها فاضل قرطبة قبل ثمانمائة سنة (يشير الباحث هنا إلى هيمنة الحركات الأصولية الحالية على الشارع العربي، وهي حركات مضادة في فهمها للإسلام لفهم ابن رشد العقلاني المستنير). ملخص نظرية ابن رشد في فصل القال هو أن الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام فيما يخص الموقف من النص المقدس، أي من

الشرع. المصنف الأول مؤلف من الناس المعاجزين عن القيام بأي تأويل. وهم الذين يتبعون الأقوال الضبابية أو الشعرية (أي العامة). واللغة الثانية هي طبقة الناس القادرين على التأويل الجدلي (أهل الكلام). واللغة الثالثة هم القادرون على التأويل البرهاني (وهو الفلاسفة. أعلى فئة من حيث الرتبة). وأما طبقة أهل الجدل فيقصد بهم أين رشد المعتزلة والأشاعرة. وقد راجح يركز عليهم ميمناه شيئاً فشيئاً ميثاقاً انهم فئة ثالثة معترضة ضاربة أو لا لزوم لها. والواقع أنه ضمن المنظور التالي لأين رشد فإنه لا ينبغي أن يهتكر أحد صفو المقابلة الثنائية بين العامة - والفلاسفة. وهناك قانون عام ينص عليه أين رشد وهو: إنه ينبغي ألا يحصل أي تواصل بين أصحاب التأويل (أي الفلاسفة) وبين العامة. لماذا؟ لأننا إذا ما عرضنا التأويلات الفلسفية على من لا يستطيعون فهمها فإننا لا نفعل إلا أن ندعم المعنى الظاهري في نفوس العامة التي تعودت عليه. وهكذا - وبسبب تعليمها - فإننا نؤدي بها إلى التكفر. ونزع استقرارها النفسي. ولهذا السبب بهاجم أين رشد المتكلمين الذين يعرضون تأويلاتهم الجدلية على العامة فيفسدونها. إنهم يتشككون بمبدأ الباطني أو التأويل الباطني الذي لا ينبغي أن تكشفه للعامة بأي شكل لأن الراسخين في العلم هم وحدهم الذين يفهمونه. ولكن إذا ما تساهلنا. كيف يمكن لطبقة الفلاسفة/طبقة العامة أن تعيشا في المجتمع بسلاسة فإن أين رشد يجب أن يلاحظ هناك آيات فتشوه التفسير الظاهري أو الحرفي فقط. ويحذّر ينبغي أن تؤخذ من قبل العامة والفلاسفة بمعناها الحرفي. وفي هذه الحالة من يفسر الآية عن طريق التأويل (أي بالعنى المجازي) فإنه تكفر. ولكن هناك آيات أخرى ينبغي أن تؤخذ بمعناها الحرفي من قبل العامة. ومعناها المجازي من قبل أهل البرهان (أو الفلاسفة). وإذا ما أخذتها العامة بمعناها المجازي فإنها تكفر. وإذا ما أخذها الفلاسفة بمعناها الحرفي فإنهم يكفرون.

إن النقطة المهمة في فصل المقال - كما يقول الآن دوليبررا - هي استبعاد طبقة المتكلمين. فهم يبدون كفضيلة زائدة لا مكانة لها ولا فائدة ترحى منها. فإذا كانت العامة لا تعرف إلا الصور العممية أو الرموز فإن التأويل الحرفي للقرآن يكفيها ويفرض نفسه عليها. وأما بالنسبة للفلاسفة. أي أهل القياس والبرهان المنطقي. فإنهم وحدهم القادرون على حل التناقضات الظاهرية التي قد تنشأ بين الشرع والعقل. ويتم ذلك عن طريق تأويل النص والكشف عن معناه الباطني (أو المجازي) الذي لا يمكن أن يتعارض مع الشرع على عكس معناه الظاهري. وهنا نجد أنه لا يمكن التوصل إلى الصبح إلا عن طريق العقل. وبالتالي فلا مكانة للمتكلمين هنا. بمعنى أنه

لا مكانة لهم بين أولئك الذين يؤمنون بدين فهم (أي العامة)، أو الذين لا يحتاجون إلى الإيمان لكي يفهموا (أي الفلاسفة)، هذا لا يعني بالطبع أنهم ليسوا مؤمنين... وبالتالي فما الحاجة إلى المتكلمين في مثل هذه الحالة؟ إنهم يفسرون العامة أو يضلونها لأنهم يفشلون لها استمراراً لا تستطيع فهمها. يضاف إلى ذلك أنهم يفترون المعنى المرفعي في عقولها دون أن يكونوا قادرين على أن يخلطوا محطه يتبن العلم كما يفعل الفلاسفة. كما يشرعون التناول التجازي لأنهم يفترون في نوع من المجازية المفرطة التي لا يمكن السيطرة عليها، وهي مجازية مستقلة عن كل شروط المجتمع كعدم التسامح، والحرب، والتعصب. هذا هو الحل الذي اقترحه ابن رشد لتنظيم العلاقات بين الفلسفة/علم الكلام أو اللاهوت أو الدين بشكل عام. فالفلسفة ليست مدعوة لأن تبحث عن خلاصها من خلال القطوع المزوج انضمامياً ونظرياً لعلم الكلام. نقول ذلك ونحن تعلم أن هذا النموذج (أو التوزيع) قد سيطر على العالم المسيحي الأوروبي منذ القرن الثالث عشر وحتى الخامس عشر. فالفلسفة كانت **عامة لعلم الدين (أي اللاهوت المسيحي)**. ولكن ابن رشد لم يشأ ذلك في الإسلام. لقد أراد إيجاد حل عن طريق خلق التقدير بين الطرفين. سوف نرى كيف ينظر روجية ابن رشد إلى هذا الحل. وكان يرى أن من واجب الحكام المسلمين أو أمراءهم أن يمنحوا تداول كتب العلم الديني (أي الوسائط العلمية) كما ينبغي أن يمنحوا تداول كتب الفلسفة في الوسائط الشعب أو العامة. لقد اضطر أبو حامد الغزالي في حق الدين والفلسفة إذ كشف عن التناقضات الفلسفية للعامة. فالواقع أن التدرج الإلهي ينقسم إلى قسمين: قسم ظاهري وقسم باطني. القسم الظاهري للعامة، وأما الباطني فلا يلمحه إلا الراسخون في العلم. أي الفلاسفة. ولهذا السبب يحظر عرض التاويلات البرهانية (أي في كتب الفلاسفة التي لا يطلع عليها أحد سواهم

والآن كيف انتقل فكر ابن رشد إلى العالم اللاتيني - المسيحي؟ لقد طرأت عليه تحويرات أو حتى تشويهات كما يحصل لأي فكر ينتقل من بيئة ما إلى بيئة أخرى. هل يمكن القول إن سارتر العربي هو نفسه سارتر الفرنسي الأصلي؟ وهل يمكن القول إن ماركس العربي هو ذاته ماركس الألماني؟ بالطبع لا. هناك دائماً متغيرات تطرا أثناء عملية الانتقال والترجمة. وهذا ما حصل لابن رشد. فقد فُكره أكثر مما يريد قوله، بل وعكس ما يريد قوله أحياناً. فقد أشبهوا عنه مثلاً العبارة التالية: كل الأديان متساوية، ولا يوجد أي دين صحيح حتى لو كان مفيداً للعامة (وهذا ما لم يقل به ابن رشد أبداً). ولكن على الرغم من ذلك فقد شغل ابن رشد تياراً قوياً في الغرب الأوروبي بعد

لأن انطلاق نهضة في العالم الإسلامي أو العربي. ويرى الآن بولبييرا أن السبب الأساسي لوجود الفلسفة في هذا العالم هو معادلة الفقهاء، التزائدة لها، ثم السياسة غير المتسامحة التي اتبعتها أمراء الموحدين تحت ضغط العامة (أي الشعب بلغتها المعاصرة). ولكن انهيار نفوذ ابن رشد لدى المسلمين تزامن مع تزايد هذا النفوذ لدى المسيحيين. والواقع أن ما قاله ريتان صحيح. قال بما معناه: «إن كل الكوكبة الفلسفية والعلمية للأندلس والغرب الكبير قد اختلقت تقريباً دفعة واحدة وبشكل متزامن في السنوات الأخيرة من القرن الثاني عشر». وهكذا مات فكر ابن رشد في أرضه الأصلية طيلة هذه قرون. لكن برنغر وبزهرع على الضفة الأخرى من المتوسط أي في إسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وإنجلترا... بل وفي عموم أوروبا، ثم يخلطم الآن بولبييرا كلامه قائلاً: إن اختفاء الفلسفة من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد يمثل حقيقة واقعة. ويمكن أن نؤرخ لهذا الاختفاء على النحو التالي: نهاية القرون الوسطى المسيحية تزامنت مع نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأسور من داخل، فسنرى التاريخ الإسلامي قلنا: إن نهاية الإسلام الكلاسيكي تزامنت مع نهاية الفلسفة. **باعتصار** لقد خرج العالم الإسلامي من الفلسفة أو خرجت الفلسفة من العالم الإسلامي عندما بطلت اللغة العربية أن تكون لغة علم وفلسفة. وعندما انتهت حركة الترجمة، فالترجمة هي أساس كل نهضة سواء، نهضة العرب أم نهضة الأوروبيين. فلولاً حركة الترجمة في العصر العباسي الأول لما كان اتكدي والغارابي وابن سينا وابن باجة وابن الطيّل وابن رشد. ولولا حركة الترجمة التي قام بها اللاتينيون في القرن الثاني عشر لما كان توما الأكويني والبيير الكبير وسيجور دورابلن وهشوات غيرهم^(٩٨).

II - روجيه ارنالديز (Roger Arnaldez)

يعتبر روجيه ارنالديز أحد كبار المستشرقين الفرنسيين المتخصصين بشؤون الفكر الإسلامي. وقد كتب عدة دراسات عن «الفكر الديني لابن رشد»^(٩٩). ثم أصدر قبل بضعة أشهر كتاباً كاملاً عنه. وذلك بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته. كما ساهم في الكتاب الجماعي «ابن رشد المتعدد» بدراسة خاصة. وهو يرد فيها على بعض الباحثين الغربيين الذين يشككون في إسلام ابن رشد. ويعتقدون أنه كان علقانياً صرفاً^(١٠٠). فيما أنه كان مثقراً إلى أقصى الحدود بالفلسفة الأرسطوطاليسية الممزقة من أي اثر أفلاطوني أو أفلاطوني جديد، فإنهم يعتقدون أنه من المستحيل أن يمتلك إيماناً دينياً حقيقياً. ولكن هذا القول متسرّع وخاطئ. يقول ارنالديز: «ذلك

أنه ينبغي أن يميز في الأعمال الشخصية لأن رشد بين نظرية الأساليب المتاحة التي يستطيعها المتكلمون المسلمون/ويبين تفحصه لمعطيات الوعي القرآني، فهناك طعم الكلام لا تعني معالجة الإيمان. لقد كان ابن رشد يتعاطى دائماً علاقات جيدة مع أمراء الوحديين، باستثناء السنوات الأخيرة من حياته (١١٩٥ - ١١٩٨). فقد اعتنوا بأعماله الفلسفية، بل وشجعوها. ونحن نعلم أن هؤلاء الأمراء ينتمون إلى سلالة ينتج أسلافها السياسي - الديني عن عدل الهدي بن تومرت وفكره. وكما يعلم مدى حساسية العقائدية فيما يخص شؤون الإيمان، وبالتالي فلا يمكن أن يكون ابن رشد بعيداً عن هذه التصورات. وسوف يكون من المنع أن يقوم أحدهم بدراسة معجزة اكتشاف العلاقة بين تصوراته الدينية/وبين عقيدة الوحديين الحاكمين الذين كان يستقل بظلمهم. وإذا ما تم ذلك فإن الصورة الشائعة عنه كمفكر عقلاني صرف، أو حتى كمفكر مادي ومجر تماماً، سوف تتغير إلى حد كبير، وإن تصعد أمام الأشخاص. فابن رشد، على عكس ما توهم القاصدون في القرون الوسطى، لم يحاول تحرير الروح البشرية من هيمنة الإيمان، وإنما حاول تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة مزوجة هيمنة النزعة العقلية الضيقة جداً والورثة من المذهب المالكي بعد أن تعصب واشتد. وهيمنة علم الكلام التاملي بشكل خاصي... والذي لم يكن مساجلاته في نظره أكثر من جدلية أو خطافية (أي لم ترق إلى مستوى المناجاة الفلسفية أو البرهانية اليقينية). وبالتالي فكان يرى أنها تسيء إلى الإيمان الحقيقي أكثر مما تفيد.

لم يضيف أرنالديز موضحاً بذلك أكثر تفصيلاً موقف ابن رشد؛ بما أن ابن رشد يتبع أفكار أرسطو حرفياً، فإنه لا يترك أي مجال للتفكير في وجود عالم خارج هذا العالم، أو يفك وراء هذا العالم. غاليليا فيزيكا (أو ما وراء الطبيعة) التي تدرس الجواهر، وبخاصة الجواهر الثابتة لا تعمل إلا أن تشكل تنقيحاً للفيزيكا (أي لعلم الطبيعة)، والله بحسب هذا التصور الأرسطوطيليسي ليس إلا مساحة قوة الكون. ولكنه في الوقت ذاته يغفل العالم على نفسه دون أن يترك أي إمكانية لتغلب هذا العالم والتوصل إلى عالم آخر يتجاوزوه. وبالتالي فلا مجال للتصوف عند ابن رشد. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يفتقر ابن رشد بشكل حاسم عن ابن سينا. فابن سينا كان يعتقد، على خلاف ابن رشد، أن الكائن الضروري ليس جوهراً حتى ولو كان ثابتاً. وهكذا يفسح المجال لظن معض حقيقي على فكرة التعالي. ولكن إذا لم يكن ابن رشد صريحاً فهذا لا يعني أنه لم يكن مؤمن بالله. فهو مؤمن بالله دون ذلك، وليس فقط على طريقة الفلاسفة، وإنما أيضاً على طريقة التصور القرآني والإسلامي^(١٧).

ثم يقارن روجيه أرنالديز بين موقف ابن رشد وموقف إيمانويل كانط الذي عارض بعده بمئة
 قرون ويقول: إذا ما تأملنا قليلاً في الموقف الذي اتخذته ابن رشد من مسألة الإيمان فإنه دهشنا
 بتقاربه مع الموقف الذي اتخذته كانط. فكل العمل الفلسفي لابن رشد يركز على الافتتاح التالي:
 إذا لم يكن أرسطو يعرف العلم الكوني كله، فعلى الأقل كان يعرف كل المعرفة الممكنة بالنسبة
 للبشر. وبالتالي فإن ابن رشد يعترف بأن أرسطو لا يقدم جواباً فلسفياً (أو علمياً) على جميع
 الأسئلة المطروحة على الإنسان. ولكن عندما لا يقدم هذا الجواب فهذا يعني بكل بساطة أنه غير
 موجود. فالشيء الذي يميز فكر أرسطو هو ارتكازه على البرهان. والبرهان هو الذي يشكل
 المعرفة الحقيقية أو اليقينية. وخارج هذه المعرفة البرهانية لا توجد إلا ظواهر العلم أو العلوم
 المزيطة أو العلم الخيالي. هذا ملخص لنظرية ابن رشد. والآن لننتقل إلى كانط ولننظر ماذا فعل. لقد
 استلهم نموذجاً آخر للعلم غير النموذج الأرسطوطاليسي: هو الميكانيك العقلاني لنيوتن. وراح
 يحدد أيضاً مجال المعرفة الصالحة أو الموثوقة. **ويرفض كل ما عداهما: اتصد كل ما يقع خارجها**
كالميتافيزيقا التي تزعم أنها تدفع بالعلم إلى ما وراء حدوده. ولكنها تعلم أن هناك مجالاً آخر يقع
خارج مجال المعرفة العقلية الموثوقة بالنسبة للكانط: ألا وهو مجال القيم الأخلاقية والعقيدة. وكذلك
مجال الدين. مأخوذاً داخل حدود العقل فقط. وهذا المجال على الرغم من أنه لا يتدمج داخل
إطار المعرفة العلمية، إلا أن الإنسان يستطيع أن يتشكل عنه بعض الأفكار. ويمكن أن يجد فيه
اجابة على أسئلة ميتافيزيقية أو روحية لا يملك إلا أن يطرحها. وهذا ما يعتقد ابن رشد بالتسمية
العلم الأرسطوطاليسي الكامل. فقد كان يعتقد أن هذا العلم لا يشمل كل التساؤلات البشرية، وإذا
فعندما يجد العقل أنه لا يستطيع حل مشكلة ما عن طريق البرهان العقلاني، وعندما يجد أن
الوحي يقدم له هذا الحل- فمن الحق والنطق أن يتبعه. وبالتالي فلا توجد حقيقة منسوجة لدى ابن
رشد كما توهم المسيحيون اللاهوتيون طيلة العصور الوسطى. ففي المجال الذي يتحكم فيه البرهان
لا توجد إلا حقيقة واحدة: هي الحقيقة العقلانية والفلسفية. وإذا كان القرآن يتحدث عن شيء،
ينتمي إلى هذا المجال، فإنه إما أن يكون متفقاً مع الفلسفة، وعندما لا توجد أي مشكلة. والفرق
الوحيد بينهما هو أن الوحي يستخدم لغة أخرى أو طريقة إقناعية أخرى في الدلالة على هذه
الحقيقة. وأما أنه يوجد اختلاف بين النص والعقل، وعندما ينبغي تأويل النص لكي يتطابق مع

العدل. ولكن إذا كان القرآن يتحدث عن مسائل تقع خارج حدود البراهين العقلية، ولكن مهمة وحيدة بالنسبة للإنسان، فإنه ينبغي عقد اتباع القرآن لأنه الحكم الوحيد في هذا المجال.

وفي نهاية المطاف، يطلق أرنالديز الحكم التالي على ابن رشد:

ولكن إذا ما وضعنا نشاطه الفلسفي داخل مجمل حياته واهتماماته فإنه لا يمكن إلا أن بلغت انتباهنا نحن المفكرين المعاصرين، صريح أنه لا يقدم للبشرية إمكانية الشطحات الصوفية التي نجد لها صدى في القلب البشري في كل العصور. ولكنه إذا بقي معاصراً لنا فخلال مشكلاته الشخصية تظل معاصرة. ويقصد بها مشكلة الفكر الذي لا يجد في كنوز المعرفة كل الأهمية على أسبقته، وكل الانشراح لفصله. ولكن مفاهيم فكره تعمل آثار العصور الوسطى، ولم تعد تعطينا إلا من وجهة نظر تاريخية.

على هذه العبارة الأخيرة رد محمد أركون قائلًا: لقد ألح السيد أرنالديز في دراسته السابقة على أن ابن رشد قد أصبح قديماً بالياً، ولم يعد يقدم لنا شيء على ما كان عليه في العصور الوسطى ويضطررنا لدفعها. لا يمكن قبول هذه الفرضية إلا من وجهة نظر الغرب الذي تجاوز العقلية القروسطية. ولكن حتى من وجهة نظر الغرب فلا تزال هناك قطاعات تشغل ضمن إطار فكري يعتبر استعمارية لابن رشد وهلالته. أما إذا ما نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الفكر الإسلامي المعاصر، فمن المستحيل أن نقول إن ابن رشد قد أصبح قديماً بالياً؛ على العكس إن ابن رشد يبدو مفكراً راعياً، بل وأكثر من راعين، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. إن وجوده أكثر من ضروري، وكذلك إعلان إيمانه وإحياء موقفه الفكري. فهذا الفكر السلام الذي أتى به وتلقى فكره عملياً حتى قبل أن يموت من قبل الأرثوذكسية الرسمية، يمكن أن يلعب الآن دوراً كبيراً في مواجهة حركات القزمت والتطرف والانغلاق. فكما أنه لعب دوراً ممتازاً في عصره عندما أدخل الفكر الأخرقي إلى ساحة الفكر الإسلامي، فإنه يمكنه أن يلعب الآن الدور نفسه: أي إبعاد الفكر الإسلامي للمطلق داخل التجهيل الأيديولوجي واللاهوتي على التفاعل مع أفضل ما أنتجته الحضارة الأوروبية منذ عدة قرون. فمن هنا ما انعطش الموقف العقلاني أو الفلسفي الصارم الذي اتخذته هذا الفيلسوف الكبير في وقته، فإننا نستطيع أن نسلم أو نسلم تطرفات الخطاب القزمت الذي يكثر يهيم علينا اليوم⁽¹⁷⁾

يعتبر جان جوليفيه أحد كبار المختصين بفلسفة العصور الوسطى الإسلامية كما المسيحية⁽¹¹⁾. ولد خصص عدة دراسات أكاديمية لفلسفة الكندي والغارابي وابن سينا. وكان مما قاله عن ابن رشد: يوجد فلاسفة يفسكون ببساطة وكثافة حالات تصوي للحكمة والعلم في تاريخنا. نذكر من بينهم سيبولزا، نيكلسن، جيوردانو برونو. إنهم لشخاص استطعوا بطوى جبهة صريحة أو مبطية لأنهم حاولوا أن يفكروا بشكل مستقل. إنهم مفعون بهوس الحقيقة، وليس من المبالغة أن نخصص لابن رشد مكانة بين هؤلاء المفكرين الكبار. ولا نقول ذلك لأن لتبايع الأرثوذكسية المضطهدة، أو لزمجوبة على الأقل في أواخر عهده، وإنما لأن صورته تابدت تاريخياً على هيئة النموذج أو القدوة التي تعطينى. قيل لي على هامش جلسات هذا المؤتمر إن بعضهم كان يعتبر ابن رشد حتى سنوات قريبة بمثابة الفيلسوف المتمد. وهكذا ظل على مدار سبعة قرون يمثل رمزاً على حرية الفكر إلى درجة أنه اتهم بالاشتراكية على الرغم من أنه كان مؤمناً. ويكفي أن نقرأ كتاب ريتان عنه - ابن رشد والرشدية - لكي نعرف أنه كان قد صنف طيلة العصور الوسطى وحتى عصر النهضة في هذه الفئة، أو المستحقين فكرياً، أو الواقفين لكل الأيمان. بل إن العالم الطبيعي (Libre) صاحب القاموس المشهور والاسم الذي كان يعرف الفلسفة الرشدية على النحو التالي: ابن الرشدية الفلسفة الشافعية العقلانية، وأما الفلاسفة الأدبية، ورفض كل ما هو خارج الطبيعة. وطيلة قرون عديدة ترسخت هذه الصورة عن ابن رشد في أوروبا بصفتها فيلسوفاً مادياً، ملحقاً، أو عقلانياً صرفاً. بل أكثر من ذلك: لقد أصبح يمثل رمزاً على الفلسفة الوثنية بعد ذلك! وهذا خطأ فاضح وشنيع فن يعرف كتبه ولو قليلاً⁽¹²⁾. وفي مكان آخر، أي في الموسوعة الكونية الفرنسية، نلاحظ أن جان جوليفيه يوضح موقفه من ابن رشد والفلسفة، ويقول بما معناه: إن الفلسفة المستلهمة من الإغريق شهدت تاريخاً معقداً في بلاد الإسلام. وقد أضادت منذ البداية عناصر متنوعة إلى الفلسفة الأرسطوطليسية المخلوطة بالانطاغونية الجديدة. وبلغت هذه الفلسفة الطليحة ذروتها في الشرق لدى ابن سينا. وأما في الغرب الإسلامي فإن الفيلسوف الكبير الذي يقابله هو: ابن رشد. ولكن مشروعه الفلسفي كان مختلفاً جداً عن مشروع ابن سينا. فقد كانت الفلسفة بالنسبة له هي نقطة فلسفة أرسطو. وهي التي أراد أن يعثر عليها في صفاتها الأولى بعد إزالة الشوائب التي لحقت بها بسبب التأويلات التي قدمها عنها فلاسفة الإسلام السابقين له. بل وحتى شراح الإغريق. لقد استحوذ ابن رشد بالكثير من القوة والنفوذ على فلسفة أرسطو.

واستطاع أن يشكل من خلالها نظاماً فلسفياً يحمل طابعه الخاص في الوقت الذي ظل مخلصاً فيه المعلم الأول.

ثم يردف جان جوليوييه قائلاً: ولكنه لم يختلف نسباً فلسفياً (أو ذرية فلسفية) في أرض الإسلام. وهدم للفكرين اليهود والمسيحيين في اسبانيا وعموم أوروبا وأحوا بهتيمون به ريرجمونه ريرسونه، ولكنهم لهموه خطأ في بعض الأحيان، وربما في الأحيان كثيرة. ولذلك شاعت عنه تلك الصورة السوداء، (سليخ، مادي، لا يؤمن بأي دين، مزيج الوجه... إلخ)، وهي صورة خاطئة من أساسها ولكنها ترسخت في الغرب، ولم يعد من السهل اقتلاعها. ولذا راح علماء أوروبا في السنوات الأخيرة يبحثون عن ابن رشد الحقيقي فيما وراء ابن رشد اللاتيني أي فيما وراء هذه الإنشاعات المبركة والتكبيسات المشوهة، ونصحوا في ذلك إلى حد بعيد. نظرياً على ذلك مثلاً اهتمامهم بفكرة الديني بعد أن كانوا يبحثون طيلة قرنين وقرنين على أنه كافر أو ملحد (١٦).

لقد شكل ابن رشد تياراً كبيراً في أوروبا هو التيار الرشدي أو الفلسفة الرشدية (Averroism). وحل هذا المصطلح على العقيدة الخاصة بابن رشد والفلسفة التي اتبناها في جامعات أوروبا كالسوريين، والاسكوريين، وبولونية، وبادوا... وقد ظهر هذا التيار في أوروبا في القرن الثالث عشر، ثم استمر حتى القرن السابع عشر، تقريباً. فهو إلى منتصف القرن الثالث عشر، وفي جامعة باريس تعيداً، ابتدا اساتذة كلية العلوم الدينية بشرح مؤلفات أرسطو انطلاقاً من ترجمتهم لشروحات ابن رشد. فقد وجدوا أن هذه الشروحات مفهومة واضحة وبليغة، ولذلك اعتمدوا عليها لفهم فكر المعلم الأول. ولكن شروحات ابن رشد كانت تحتوي على أفكار بعيدة جداً عن العقائد المسيحية، أو حتى مضادة لها. ولهذا السبب راح كبار مفكري العالم المسيحي كالبيير الكبير وتوما الأكويني وبوغالتيور يهاجمون أفكار ابن رشد التي أظنت تعتبر بشكل مطلق في كلية العلوم (كلية جامعة باريس آنذاك مضممة إلى قسمين أساسيين: كلية اللاهوت أو علوم الدين، وكلية العلوم المدنية وبخاصة الفلسفة والمنطق والنحو وسواها). وكانت الأغلبية لعلم اللاهوت بالطبع، لأن اللاهوت يعلم ولا يعلى عليه. هكذا دامت الأمور طيلة العصور الوسطى. وفي عام ١٢٧٠ أطلق مطران باريس فتواه الشهيرة المضادة لأفكار ابن رشد وأرسطو، والتي اعتبرها مهرطقة أو خارجة على عقائد الدين المسيحي، وأبطلت عنئذ معركة كبرى ضد الفلسفة والفلسفة (١٧).

١٧ - دومينيك أورفوا (Dominique Urvey)

دومينيك أورفوا هو استاذ الفكر والحضارة العربية في جامعة تولوز بفرنسا. وقد ألف عدداً من الكتب عن العالم العربي والإسلامي. نذكر من بينها كتابه : «التفكير في الإسلام: المصادر عام (١٩٨٠)». ثم كتابه عن «الفكرين الأحرار في الإسلام الكلاسيكي» (١٩٩٦). وقد ألف كتابين عن ابن رشد، الأول صادر عام ١٩٩٦ بعنوان «ابن رشد» والثاني صدر هذا العام بعنوان: «ابن رشد: طموحات مثقف مسلم»^(١٨). وسوف نعتمد عليهما لكي نأخذ فكرة عن كيفية تصويره للشور الذي لعبه فيلسوف قرطبة في تاريخ الفكر.

في كتابه الأول يطرح دومينيك أورفوا السؤال التالي: لماذا نهتم بمؤلف يعود إلى القرن الثاني عشر، ومعروف بشكل خاص بأنه شارح لأرسطو؟ في الواقع أن ابن رشد يمثل مجد العالم العربي في استملاكه للفلسفة اليونانية. يضاف إلى ذلك أنه أثر كثيراً على الفكر المسيحي الأندلسي في القرون الوسطى، بل وحتى على جزء من عصر النهضة.

كان روجيه أرتالدين قد ألح عام (١٩٢٦) على الجانب الذي يدل أو عفا عليه الزمن من فكر ابن رشد. فهذا الجانب غير مستعمل فنيهاً ولم يعد تهماً اليوم. وإنما كانت تهم الناس في العصور الوسطى. ولكنه نبع في الوقت ذاته إلى ضرورة موضوعة ابن رشد في سياقه الإسلامي، والتركيز على عمله كفقيه مجتهد، وليس فقط كفيلسوف. وقال من الخطأ أن نقول ابن رشد أشياء لم يكن يستطيع قولها، أو أن نجعله يطرح أسئلة كانت مستحيلة في عصره. فابن رشد لم يكن مفكراً ملحداً على عكس ما توهم الكثيرون في أوروبا، ومن بينهم أرنست رينان، وإنما كان مؤمناً مسلماً، وإن على طريقته الخاصة (طريقة الفلاسفة). لقد أخطأ رينان في كتابه الشهير عن «ابن رشد والرشدية» إذ رأى في فيلسوف قرطبة مفكراً حراً، أو حتى متحرراً من الاعتقاد الديني على طريقة فلاسفة أوروبا في القرن التاسع عشر. أي في القرن الذي كتب فيه رينان كتابه. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإن المسلمين يشعرون إذ لا يرون في ابن رشد إلا المؤمن الفقهاء، وينسبون الفيلسوف الذي تجرأ على طرح أسئلة خطيرة في وقته، في الواقع أنه ينبغي أن نوضح ابن رشد في عصره ودخل سياق الإصلاح العقلاني الذي قام به الموحدون لكي نفهمه على حقيقته. ينبغي ألا نسقط عليه هجوم الأوروبيين في القرن التاسع عشر (رينان)، ولا هجوم المسلمين في أواخر هذا القرن العشرين. فابن رشد - كأي مفكر كبير - جاء في لحظة معينة من لحظات التاريخ وأجاب على أسئلة وقته وحاجياته الفكرية^(١٩).

ثم يحاول دومينيك أورفوا أن يوضح فكر ابن رشد وتأثيره على ثلاثة أوساط رئيسية: الوسط الإسلامي، والوسط اليهودي، والوسط المسيحي الأوروبي. ويقول الباحث الفرنسي المختص بما معناه: تشكل الفلسفة التاريخية لابن رشد مفارقة تناقضية في عالم الإسلام. فهذا الشخص هو الذي أخرج الفلسفة من الظل الذي وقعت فيه، ومع ذلك فليست له أي تربة فلسفية في أرض الإسلام فكيف نفهم هذا التناقض؟ نلاحظ أولاً أن أعماله الفلسفية تتميز عن بقية الفلاسفة، فبغلاً، لعبوا غالباً دوراً سياسياً كوزيراً أو كمستشارين لدى الخلفاء، ولكن داخل دوائر ضيقة جداً لتأثير لها على حياة الشعب أو المجتمع. وأما ابن رشد فقد كان قاضياً يحتك بالشعب كل يوم ويحاول حل مشاكله اليومية. وإذا كان قد تعرض لبعض الإهانات من قبل الجندابير (أو العامة) فذلك لأنه قبل بهذا الاحتكاك. يضاف إلى ذلك أن أعماله الفلسفية كانت تهدف لأصالة اللاهوتية - الفلسفية، بل ولتحكم بها جزئياً. وهذه الأصالة اللاهوتية - الفلسفية، كانت ذات تأثير مباشر على الأيديولوجيا السائدة في عصره (أي أيديولوجيا السلالة الحاكمة: سلالة الموحدين).

وإن كان على الرغم من ذلك فليس يعني معزولاً، والواقع أنه لم يستطع التوصل إلى الانسجام في نظام التعليم السائد في عصره وأصل السبب يعود إلى أيديولوجية الفقيهين، وتعاليمه على العامة. على الرغم من كل الجهود التي بذلتها من أجل التعاطف والتفهم بين طبقة الفلاسفة وطبقة العامة، ولكن حتى تلكم لم يحاولوا نشر فلسفته بعد موته.

لما هو سبب ذلك يا ترى؟ لارتب في أن قطب أبي يعقوب التصور عليه في أواخر أيامه جعل الناس ينصرفون عنه ويتعاشون ذكر اسمه. ولكن هذا هو السبب الظاهري، أما السبب الأصغر فيمكن فهمه يلي: إن لفظة نظام الموحدين وسقوط السلطة الإسلامية في مواجهة المسيحيين، والحلج الذي أعاد بكل ذلك، هو الذي جعل الناس ينصرفون عن الفلسفة والمنطق، ويلتجئون إلى التصوف، والتدين الشعبي، والكثير دليل على ذلك موقف اثنين من كبار الصوفية في الأندلس: ابن سبعين، وابن عربي.

فعلى الرغم من أن ابن سبعين كان يريد أن يقدم قاموساً فلسفياً لتجربته الصوفية، إلا أنه راح يقدم صورة كاريكاتيرية - ودائماً - عن موقف ابن رشد تجاه أرسطو. وهكذا ساهم في تشويه صورة فيلسوف قرطبة. يقول ابن سبعين بما معناه: إن هذا الرجل (أي ابن رشد) مسحور بأرسطو، وقد أمضى حياته في تصديده وفخيمه، فهو يلقنه حرفياً تقريباً، سواء في أحاديثه، أم في إدراكه وفهمه. فلو أنه سمع بأن حكيم اليونان قال إن شخصاً ما وافق وقاعد في الوقت ذاته

الصنعة ومعظم مؤلفاته أتية من تعاليم أرسطو، أما عن طريق شريحة له أو عن طريق تقليده. أما هو فليس له أي فكر مستقل أو خاص، وإدراكه محدود، وعياله ضئي لا جدوى فيه. ولكنه كان رجلاً مستأزراً من الناحية الفلسفية وكان متصفاً. ولم يكن يتدخل في شؤون الآخرين. وكان واعياً لضعفه. ولا يمكننا أن نتحدث عن وجود أي اجتهاد شخصي له لأنه كان مجرد مقلد لأرسطو... (٢٠)

وأما ابن عربي، أشهر اسم في تاريخ التصوف الإسلامي، فإنه يقدم حكاياته عن اللقاء القصير الذي حصل له مع ابن رشد وهو في شبابه (أي شهاب ابن عربي)، وهي حكاية تحطم صورة الفيلسوف وببرزه وكأنه كان يشك في كل مؤلفاته. ولكن يصعب علينا أن نصدق هذه الحكاية. لماذا؟ لأن ابن رشد كان يمثل قطب التفكير العقلاني المضاء لقطب التفكير الإشرافي أو الخيالي الذي يمثل ابن عربي. وبالتالي فإن هذا الأخير تعامل عليه وشوّهه عن قصد. فابن عربي كان يريد أن يخضع الفكر العقلاني لنسب الفكر الذي جعله **ويعمل إليه** أي الفكر الصوفي الإشرافي الذي يشطح على أجنحة الخيال. **ومعلوم أن ابن رشد** الذي أمضى كل حياته في شرح منطق أرسطو وعقائده كان يسيء أيضاً لهذا النوع من التفكير. هكذا انتهى ابن رشد في ساحة الفكر الإسلامي بعد فترتين عدة قبل أن يظهر على يد المستشرق الألماني مولير في منتصف القرن التاسع عشر. فقد راح يحقق أعماله وينشرها. وسمع بذلك المثقفون العرب في عصر النهضة فتعلقوا بها وراحوا يتغنّون باسم ابن رشد ويعتبرونه رمزاً على الفكر العقلاني الحديث. وقد لعب كتاب ريتان أيضاً دوراً كبيراً في هذا المجال. وهكذا بعث ابن رشد من قبره من قير النسيان والورد الطويل...

ولكن لاكتشاف المثقفين العرب لابن رشد لم تزيده جزئياً من قبل الطيارات الأجنبية أو خارجية. كان الفكر المسيحي اللبناني فرح النطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) هو أحد أشهر الذين اعتادوا الاعتقاد لابن رشد. فكتابه «ابن رشد وفلسفته» نشر في القاهرة عام (١٩٠٣). وقد استلهم فيه أطروحات ريتان نفسها أو بالأحرى أطروحاته الأساسية التي تقول إن الإسلام قتل من خلال ابن رشد الروح الفلسفية^(٢١). وبالتالي فإن الصراع بين العلم والدين لا يمكن حله إلا عن طريق الفصل الجذري بينهما. فالعلم صادر فقط عن العقل، في حين أن الدين صادر عن العاطفة والقلب. والعلم يستخدم التجريب المحسوس على طواحي العالم المطلق، في حين أن الدين يمثل التصديق والتسليم من أجل التمييز بين الفضائل والرتائل ومعرفة الآخرة وما وراء الموت.

يرى دومينيك أوفوا أن فرج انطون كان متشبعاً بفلسفة الغرب العثمانية، بل والعلمانية المظفرة. وكان يريد إضمارها إلى الشرق العربي. ولم يكن يعتقد أن دينه المسيحي كان سيتصرف بشكل أفضل تجاه ابن رشد. ولكن هذا ما فهمه محمد عبده فاعطى في ذلك هجوماً على الإسلام. فرد عليه في كتابه الشهير: «الإسلام والنصرانية». ودارت مناظرة كبيرة بين الرجلين لم يكن ابن رشد موضعها الحقيقي بقدر ما كان ذريعتها. والواقع أن فرج انطون لم يكن يهدف إلى تأكيد تفوق المسيحية على الإسلام.

وإذا كان يهدف إلى تشكيل نظام علماني تتساوى فيه كل الأديان، فهذا النظام منسب على المبادئ الأساسية للبشرية. وهي مبادئ تتجاوز كل الأديان أو تخطيها على الرغم من أن كل دين يحتوي على جزء منها. ولم يتردد فرج انطون عن اللجوء إلى منهج التحويل القديم كما فعل ابن رشد من قبل لكي يبرهن على أن المبادئ الخمسوية ليس لها من هدف آخر غير نشر الفسلفة بشكل عام. وحول هذه النقطة الأخيرة لم يكن بعيداً عن نموذج الأكيين ابن رشد.

وعسوماً نلاحظ أن الكثير من المثقفين العرب المعاصرين يحوون إلى ابن رشد كما فعل فرج انطون في القرن التاسع عشر. وهم يفعلون ذلك لكي يهاجموا الأصولية الإسلامية حالياً بقوة في الشارح العربي أو الإسلامي أو لكي يؤكدوا على وجود العقلانية في التراث الإسلامي. ولكن الأصوليين يردون عليهم بالصاع صاعين فيتهمون ابن رشد بالكفر والزيف لأنه كان بتفلسف وهي التهمة نفسها التي وجهت له من قبل الفقهاء المالكيين قبل ثمانية قرون عندما كان حياً. ما تشبه القيلة بالبارحة.. فالترغون سابقاً ولاحقاً لا يمكن أن يغفروا لابن رشد إيمانه العقلاني المستنير.

وقد وصل تأثير ابن رشد إلى المثقفين المسلمين في الهند. فهؤلاء كانوا يناضلون ضد الاستعمار البريطاني. وقد حاولوا محاربتة من طريق أسلحته الخاصة بالذات: أي العقلانية. وهكذا لجأوا إلى ابن رشد ليس فقط لأنه يجد الإسلام بشكل عام. وإنما لأن عقلانيته كانت قادرة على تقديم قاعدة جديدة للدين الإسلامي. ومن المثقفين السننويين في الهند الذين اتبعوا ابن رشد تنكر سيد أحمد خان (١٨١٥ - ١٨٩٨). ثم بشكل خاص أمير علي (١٨١٩ - ١٩٢٨). ولكن هنا أيضاً اضطرم الفكر العقلاني بمصداقية الجمهور ورجال الدين. ولم يستطع أن يتجاوز الخطبة أو البيئات المثقفة لكي يصبح تياراً عاماً أو حريصاً. وهذه ظاهرة تشعل العالم الإسلامي كله. وليس فقط الهند أو باكستان أو مصر... فهناك حطبة واقعة هي أن التيار التقليدي

لا يزال مسيطرًا من الناحية السوسيوولوجية على التيار العقلاني الحديث. وسوف يظل الأمر كذلك حتى تتجفع حركة التحديث والعقلنة في البلدان العربية والإسلامية كما حصل في أوروبا بعد عصر التنوير.



الهوامش

(1) ليدون فيلسوف كان أحد كبار ممثلي الاتجاه المسيحي في الفلسفة في النصف الأول من هذا القرن، وكان كتابه من الفلسفة في القرون الوسطى قد صدر قبل مرة عام 1972 ثم طبع بعد ذلك طبعات عدة وأصبح للكتابية في هذا المجال، وفيه هذا المصطلح مستعمدة الفلسفة العربية والفكر ابن رشد وتأثيره على أوروبا. انظر

Etienne Gilson : La philosophie au Moyen-Age, Paris, 1962.

وأما هناك أولئك فهو أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين المتخصصين بدراسة العصور الوسطى من مختلف الجوانب الدينية والاجتماعية والفكرية. انظر كتابه الثاني :

Jacques Le Goff :

1 - Les Intelligences au moyen age, Paris, le seuil, 1976.

(التفكير في العصور الوسطى، باريس، سوي، 1977).

2 - Pour un autre moyen age, Paris, Gallimard, 1977.

(من أجل عصر وسيد آخر، ما من أجل عصور أخرى من العصور الوسطى، باريس، غاليما، 1977)
وأما الآن فليجونا، فقد ألفه كتب عدة من العصور الوسطى وفلسفتها وسوق، فذكر لنا أيضاً من خلال هذه الدراسة أفكار من بينها 77

- Alain de Libera :

1 - penser au moyen age, seuil, Paris, 1991.

التفكير في القرون الوسطى، سوي، باريس، 1991.

2 - La philosophie médiévale, p. 1, 1983.

(الفلسفة القروسطية، دار الفلسفة في القرون الوسطى : الاتجاه المسيحي، الاتجاه الإسلامي، الفكر في العصور الوسطى، من 1972 - 1977). انظر كتاب الآن مولير، الفكر سيدة الفكر في العصور الوسطى، من 1972 - 1977.

- Alain de Libera : Penser au moyen age, seuil, Paris, 1991.

(3) العصور السابق، من 7 - 9.

(4) انظر مقدمة الآن مولير، الطبعة الجديدة للكتاب ارسطو، وكان : ابن رشد والفلسفة، منشورات مولير، باريس، 1994، من 9 - 77.

BERNARD BÉGIN :

- Aristote et l'Avicennisme, Maisons neuves et La rose, Paris, 1998.

Préface d'Alain de Libera, pp. 10-12.

(1) هذا الكتاب استشهد به الآن مولير في كتابه «الفلسفة في القرون الوسطى» من 77.

- Alain de Libera : La Philosophie médiévale, p. 144.

(2) انظر : تحليل لقتل قوما بين المسلمين والمسيحية من الاتصال، دراسة وتطبيق محمد عمار، سلسلة دراسات العرب، دار المعارف، مصر، من 77.

(3) العصور السابق، من 71 - 79.

(4) العصور السابق، من 77.

(5) القرن من التوسع انظر : الفلسفة في القرون الوسطى، الآن مولير، من 197 - 197.

- Alain de Libera : La Philosophie médiévale, pp. 183 - 185.

(6) - دراسات أولئك من ابن رشد عديدة، يمكن حصرها أساساً في التراجم التالية

1 - الفكر الديني ابن رشد : مجموعة بحوث منشورة في كتاب «مؤلف من الفكر الإسلامي» - مكتبة فران، باريس، 1988، من 77 - 79.

- Roger ARNAL-DEZ : Aspects de la pensée musulmane, Vrin Paris, 1987.

ب - ملحة «ابن رشد» في الموسوعة الإسلامية

- Encyclopédie de l'Islam (Be Rochet)

ج - ملحة «ابن رشد» في معجم الفلسفة، الطبعة الخامسة الفرنسية، من 193 - 197 (الطبعة الثانية)

- Dictionnaire des Philosophes, P.U.F, 1981.

د - ابن رشد، مقال في الرشد الإسلام، منشورات مولير، باريس، 1994.

- *Avenir ou nationalisme en Islam*, Balland, Paris, 1998.

ويمكن القول إن أرنولد هو أحد كبار المستشرقين الفرنسيين الذين لا يزال أحياء. فقد تولى جاك بيرك، ثم بيل جيره في البداية من هذا المنصب. ولكن على الرغم من اعتلاءه القاموس على الفكر الإسلامي خلال الستينيات، لم يتركه عدم اعتدائه بالنسبة الجديدة لطرح الإنسان والجنس.

(١٤) كان المستشرق جون فورييه من يعتقدون ذلك. انظر كتابه الثاني: نظرية ابن رشد عن العلاقة بين الدين والفلسفة، الطبعة الأولى ١٩٠٩، والطبعة الثانية ١٩٤٣ باريس، مكتبة فران.

- L. Chastrier : *La débate d'Ibn Rushd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Vrin, 1983.

(١٥) انظر مدخله: روحه أرنولد في كتاب الموسوعي: ابن رشد المحدث، ص ٢٢ - ١٥.

- Roger Arnaldez : *Multiple Averroes*, Paris, les belles lettres, 1978, pp. 13 - 14.

(١٦) المصدر السابق، مدخله محمد أركون، ص ٢٤ - ٢٦.

(١٧) هو أساس الفلسفة العربية واللاتينية في المدرسة الشيعية للدراسات العليا في باريس - (قسم العلوم الدينية).

(١٨) انظر كتاب ابن رشد المحدث - مدخله جان جولييه، الثانية، ص ٤.

- Jean Jolivet : *Multiple Averroes*, Paris, les belles lettres, p. 8.

(١٩) انظر دراسة جان جولييه عن ابن رشد، وهي دراسة منشورة في المجلد الكوني الفرنسي، ص ٦٨ - ١٩٧.

- *Encyclopédie Universalis*, *Averroes (Ibn Rushd)* pp. 620 - 623.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٢١) الكتاب المذكور في ص ٤.

- Dominique Urvoy

1 - *Ibn Rushd (Averroes)*

Paris, 1996.

2 - *Averroes. Les ambigüités d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

(٢٢) انظر كتاب جولييه أرنولد، ابن رشد، باريس، ١٩٩١، ص ٤ - ٦.

- Dominique Urvoy : *Ibn Rushd (Averroes)*, Paris, 1996, pp. 3-6.

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٢٤) بمعنى أن الفلسفة على أمر واحد كان يعني الفلسفة على الروح الطبيعية ولكن بعد أن يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك في الغروية، فهو كان يعتقد أن المتأخرين والعرب، مثل ابن القيم، صغار الروح الفلسفية والتأويل على ذلك أن ابن رشد نفسه لم يكن مبدعاً في مجال الفلسفة، وإنما فقط يوزع ما كان أو ما كان الأمازيغي، ويضيف، ويؤيد إلى ذلك شيئاً من الإسلام كمين منسج على نظم والفلسفة. ومن الواضح أن هذه الرؤية المتعسرة والرمزية الشديدة قد انتشرت حتى في أوساط بعض المثقفين العرب، ولكنها سقطت الآن كما تعلم عالمي ليس على الإسلام كإسلام، ولا على العرب كعرب، وإنما على الظروف التاريخية السيئة التي تعرضوا لها بعد القرن الثالث عشر (إدعاء المدعو في عصر الانحطاط) والتأويل على ذلك أنهم اكتسبوا العلم والفلسفة طيلة أربعة قرون على الأقل بفترة الإسلام الكلاسيكي الجديدة، أو أن المسيحية نفسها كانت قد منعت التفكير الفلسفي في أوروبا طيلة القرنين الثاسين الأولي وبعض مضارب القرن الثاني عشر. ولا أحد يقول إن المسيحية مضادة أبداً أو جوهرياً للفلسفة بلماذا نسي المسيحيون، ويمكن بلداً معتمداً نظريات الظروف المتعددة المسيحية معطلت الفلسفة إماها عن طريق العرب - وهذا دليل على أنه لا شيء، نهائي في التاريخ - فالأمر قد يكون، معقول ومعتدل، والمتعارفات ليست متكرراً على أحد.

في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته:

أبن رشد وعصره من زوايا متعددة

ناصر ونوس *



بمناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاة الفيلسوف العربي أبو الوليد أحمد بن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) أقام معهد لريانتس في دمشق والمعهد الكتالاني المتوسط، ندوة ابن رشد الدولية، بالتعاون مع كلية الآداب في جامعة دمشق والسفارة الإسبانية والسفارة الموريتانية. وقد أقيمت جلسات الندوة في القاعة الشامية في المتحف الوطني بدمشق في الفترة الواقعة ما بين ٧-١٠ شباط (فبراير) ١٩٩٨. وشارك فيها ستة عشر باحثا وأستاذا جامعيًا من سورية ولبنان والأردن وفلسطين وموريتانيا وإيران وإسبانيا، قدموا أبحاثًا ودراسات تناولت ابن رشد وعصره من زوايا متعددة ومختلفة.

من جامعة برشلونة في إسبانيا حضر الأستاذ ميكال فوركاندا وأقدم بحثًا بعنوان «ابن رشد في السياق العلمي الأندلسي»، يؤكد في بدايته

* كاتب ومفكر سوري.

أنه من غير الممكن فهم ابن رشد كاملاً دون دراسة وتامل أفكاره وبحولته عن عالم الطبيعة، وابن رشد العالم لا تستطيع أن نفهمه بدوره دون معرفة البيئة العلمية التي انعمت به. فابن رشد يشكل ثروة التطور الفلسفي والعلمي الذي بدأ قبل زمن الخليفة «عبد الرحمن الثالث» الناصر بالله، بقرنين من الزمن عندما تعرف الأندلسيون للمرة الأولى على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعلى الفلسفة المشراقية، وهذا ما قاد الفلسفة الأندلسية إلى أوجها في القرن السادس الهجري (١٢م) على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. لقد عاش ابن رشد في فترة مهمة جداً من تاريخ العلوم الأندلسية فيما يتعلق بالفلسفة والطب وعلم الفلك، ولعب فيها دوراً أساسياً. وقد برزت في عصر ملوك الطوائف ثلاث عواصم علمية هي: طليطلة وسرقسطة وأشبيلية. وكان للتراث العلمي لهذه المدن تأثير كبير على ابن رشد. ومع حكم المرابطين غابت العواصم العلمية والثقافية وصمت الشعراء والعلماء. فالمرابطون أهملوا الثقافة والعلم لأنهم «كسحوب لائمة من الصحراء» لم يكتشفوا ثروة الحضارة العربية الإسلامية إلا في وقت لاحق، وكذلك رفضوا العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك. لقد نشأ ابن رشد في بيئة علمية، فجده كان قاضياً الجماعة في قرطبة وكذلك صار والده. ومن المرجح أن ابن رشد دخل ميدان علوم الأوائل، ولا سيما الفلسفة، عن طريق الطب. يذكر الباحث عدداً من أساتذة ابن رشد في الطب والفلك، مثل: أبو مروان بن جريول البلمنسي وأبو عبدالله بن عبد الملك الأنصاري المراكشي وابن هارون الترجياني الذي علمه الطب والفلسفة وكذلك ابن طفيل. وقد أكمل ابن رشد تأهيله العلمي في أشبيلية، المدينة التي كانت مركزاً لتدريس الفلسفة في فترة الموحدين. وفي أشبيلية أيضاً كان لأبي العلاء بن زهر تأثير كبير في تطور ابن رشد. إن تفاسير ابن رشد لأرسطو هي استمرار لتفاسير أرسطو التي بدأها ابن باجة وقد كان ابن باجة نموذجاً لابن طفيل وابن رشد. وكان لهؤلاء الثلاثة صفات رئيسية واحدة هي:

- ١- كان جميعهم أطباء.
 - ٢- كانوا على علاقة جوارر السلطة.
 - ٣- اختلف حولهم عدد كبير من التلاميذ.
 - ٤- كانت اهتماماتهم بالعلوم متعددة وخاصة بعلم الفلك.
 - ٥- كان لديهم رغبة في التعرف في الفكر الفلسفي أدى بهم إلى تبحر العلوم، وخاصة علم الفلك، في إطار منسجم مع الأصول الفلسفية.
- وهذه الصفات نجدتها عند علماء معاصرين آخرين لكن أين باجة وابن طفيل وابن رشد هم فقط الذين يجمعونها كلها، يلقي المحاضر ببعض الأمثلة على حياة ابن باجة وعلى من عاصروه، مثل: أبو الحسن علي بن الإمام (ت. ٥٢٠هـ - ١١٢٢م تقريباً) الذي كان أولى من تبعه وأصدر فهرساً مؤلفاته. وأبو الحسن علي بن جردة (ت. ٥٢٠/١١٢٥م) وكان تلميذاً لابن باجة وطبيباً وخبيراً بالعلوم القديمة. وأبو عبد الله محمد بن سهل الإدريسي (٩٠٠-٩٩١هـ). أما ابن طفيل فعن المحتمل أنه قد أخذ الطب ويلزم الأرائك عن ابن باجة أو عن أحد تلاميذه.
- ثم ينتقل المحاضر للتحدث عن العلم في بلاد الموحدين بسيطرة الموحدين على الأندلس سببت تغييراً ليس في الأوضاع السياسية فحسب، بل في الأوضاع الفكرية والثقافية كذلك. وهذا راجع لتحكم العقل على العقيدة تبعاً لفتح ومذهب ابن تومرود، وهذا ما أدى إلى السماح باستيعاب الفاهيم الفلسفية وإلى جعلها تقترب من الخطوط الفنية العريضة. من الممكن أن نقول إذا إن الفيلسوف تحت رعاية الموحدين، ولاسيما أبو يعقوب يوسف كان يجد مجالاً واسعاً ومناخاً لتتعلق في دروسه بعيداً عن العقبات السابقة، وفي واقع الأمر وجد العلماء مكاناً خاصاً في إدارة الموحدين وذلك ما يسمى بجامعة «الطليعة» وهم فريق من العلماء المتأثرين من كافة بلاد الموحدين. كان هؤلاء الطليعة يصعبون القبول أينما ذهبوا، وكلوا مكافئين بإرشادهم ونصحهم في الأمور الدنيوية والعلمية عامة. وأيضاً في الأمور السياسية. لذلك ضم هذا الفريق كافة أنواع الشخصيات في ضروب المعرفة. ونتيجة لأهميتهم على صعيد الأمور الملكية تمتع الطليعة بوضعية بارزة في النظام الإداري وجنوا أرباحاً وفيرة أيضاً. إلى جانب الطليعة، ولكن ك مجموعة مستقلة عنهم نجد فريق أطباء الفلك أيضاً في وضعية بارزة ضمن القوائم الرسمية. على الرغم من أن ابن طفيل وابن

رشد لم يتواجدا بين فرقاء الطلبة، إلا أننا نجدهم مرارا بقرينهم وألعيهم شاركهم النقاش. إن تواجد هذين الطرفين (الطلبة والأطباء) لا يعني بالضرورة أنهما كانا متعارضين، فنحن نجد طبيبا وفيلسوبا كافي جعفر الذهبي يترأس الطلبة، في هذا الجو المناسب، واللائم تحت رعاية الملوك السلفين تطور ابن رشد وإنتاجه العلمي حتى الوصول إلى أعلى قسم الفكر العلمي. وإذا ما صح أنه وقع في مأزق في آخر حياته فإن الملك لم يكن له علاقة بذلك، إنما سبب ذلك يعود إلى موافع من الطب والهند من قبل اصحاب الفلاس المشيخة.

من جامعة دمشق قدم الدكتور محمود خضرة محاضرة بعنوان «عصر ابن رشد ومشروعية التأويل» بتعدت الدكتور خضرة أولا عن عصر المرابطين وسيادة فقهاء المالكية، ثم عن عصر ابن رشد وبطيفة الموحدين واتجاهها العقلاني، ففي هذا العصر نجد عبدالمؤمن بن علي الكومي يحاول إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل فيسند هذه المهمة عام ١١٤٢م إلى ابن رشد، الفيلسوف الشاب. ولم يستند إلى فقيه الجوز مررت. كما نجد أبو يعقوب يوسف (١١٦٢-١١٩٩م) يسند إلى ابن رشد مهمة ثانية هي شرح كتاب أرسطو حتى يستفيد منها الدارسون. وقد أتى ذلك تيسوما مع مطوعة الدولة الموحدية بتأسيسها العقلانية. وقد وجد ابن رشد أن من واجبه أن يفهم الإسلام على ضوء عقلي. من هنا فقد أتبع منهجا عقليا في التأويل، وهذا التأويل كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية. لقد كانت العقلانية عند ابن رشد سلوكا يوميا. وهذا ما جعله يكتشف مشاكل مواطنيه غير مصلته بهم كقاض وكاستاذ، وجعله ذلك يلتبس لهم بالعقل الأعداء في أخطائهم فيرون عنه أنه طيلة قضائه لم يتعد الحكم بالتوفيق على أحد ولا قطع يد أحد. وأعله هنا كان يسلك مسلك الطائفة العادل الفاروق عمر رضي الله عنه في البحث عن أسباب الجريمة، وتعطيل النص القرآني القاضي بقطع يد السارق، وكان يلجأ بالفائدة الفقهية الشهيرة «أدروا الحدود بالشبهات» حتى لا يؤخذ المأموم بالظن. وهذا ناجم عن فهمه لجرم الإسلام القائم على التسامح. ويرى الدكتور خضرة أن قول ابن رشد بضرورة فصل الدين عن الفلسفة ينشأ في النهاية إلى القول إن ابن رشد كان يميل إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة.

لقد وجد ابن رشد أن المجتمع العربي الإسلامي تفرقه انقسامات الفرق والشيع والخالف الاعتقالية وتحوله إلى جماعات بشرية هشة، وأن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقليتهم

وتوحيدهما بالرجوع إلى أصول ثابتة يتفقون عليها. ووجد أن الأصل الأول هو القرآن الكريم وهو يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والقضايا المتناهية بقية الكثير. والأصل الثاني هو فلسفة أرسطو التي بدت آتية ورشد أنها تمثل قمة العقلانية بمنطقها التماسك وبمناهجها التعلم على أساس التكايفات. وقد رأى ابن رشد أن العامة ترى أن الأصل الثابت هو القرآن ولا حاجة بها للفلسفة. لكن هذه العامة التي تلحظ على الفرق والمذاهب الإسلامية كافة قد نشأت في تعنها التباينات الخلطية التي جاء بها زعماء الفرق والمذاهب. وهي كلها عند ابن رشد تناقضات خلطية شملت الزعماء العامة والخاصة من المسلمين. وهم الفلاسفة يرون أن الأصل الأول الثابت هو القرآن. ولكنه يجب أن يفهم فيها عقلياً وتزال عنه كل التباينات الخلطية التي لحقتها. ويجب أن يعاد إلى نظامه الأول. والفلاسفة يقدرون وحدهم على فهم باطن القرآن بما يتكون من منهج عقلي صارم يتناولون به القرآن عند الضرورة تأويلاً صحيحاً وفقاً لتعريف فيلسوفين بالظاهر. والأصل الثاني هو الفلسفة وفلسفة أرسطو تحديداً. ولكن هذه الفلسفة قد خضعت بتدريجاً للتشويه على يد الشراح اليونانيين. وعلى يد المترجمي العرب والعلماء وعلى يد الفارابي وابن سينا.

إن ابن رشد كما هو واضح يتجاوز كل الفرق والمذاهب الإسلامية باسم التأويل. ولكن يجب أن يفهم حتى لا يمارسه من هو ليس أهلاً له ويفتح الباب للمبدعين. ويحدث التشوش الذهني ثانية. ولهذا وضع ابن رشد جملة مبادئ وشروط للتأويل. وهذه المبادئ هي:

١- إن النص الديني إذا فهم على ظاهره أو أول تأويل صحيحاً لا يناقض العقل.

٢- إن النص الديني يفسر بعضها بعضاً.

٣- يفرق ابن رشد بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

أما شروط التأويل فهي ثلاثة:

١- احترام خصائص المطلوب العربي.

٢- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.

٣- مراعاة المستوى العقلي لمن يوجه إليه التأويل.

إن ابن رشد في إصراره على نقل الشرع من الفهم الظني للفقيه إلى الفهم العقلي كان يحاول

وضع أسس علم جديد في الفقه الإسلامي هو علم مقاصد الشريعة. ويرى الباحثون أن كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» هو إرساء القواعد هذا العلم

إن ابن رشد - كما يقول الدكتور عطبرة - قد شغل بفكره العقلاني الغرب اللاتيني المسيحي حتى عصر النهضة. وقد تنازع عليه التياران الرئيسيان في الفكر المسيحي آنذاك الفرنسيكاني والدمونيكانتي بين مؤيدين له ومعارضين. وقد أثرت عقلانية ابن رشد في عقلية في بلاط الملك المتصور فرديريك الثاني هو恩施تاوفرن، وفي جامعة بادوا الإيطالية، وفي الكوليج دو فواتس (في السوربون) وفي جامعة براغ. جامعة ملك يوهيميا المتصور كارل الرابع التي افتتحت دروسها في كلية الفلسفة والآداب بشروح ابن رشد على ميتافيزيقا أرسطو. وقد انتصرت كما يقول ماكس شيلر عقلانية القديس توما الأكويني على صوفية ولا عقلانية القديس أونسطين. حيث أسست مع بداية نشوء البرجوازية الأوروبية الجامعات في المدن. وهذه الجامعات على الرغم من كونها مؤسسات كنسية فإنها خضعت في تعاليمها لنهج عقلاني واقعي مستوحى من توما الأكويني وابن رشد وأرسطو.

والسؤال الآن: ماذا لم ينتشر ابن رشد في منطقة الإسلام العربي الخاص على الخرافة والأسطورة والتعصب والهلوسة وكل أنواع الهذيان المساندة حتى الآن في الثقافة العربية الإسلامية؟ وهذا السؤال لا يهيب عنه الحاضر، بل يتركه المسألة المحسورة كما للقراء.

من إيران حضر الدكتور غلام رضا آخواني أستاذ فلسفة في جامعة طهران ورئيس جمعية الحكمة والفلسفة في إيران. وقد قدم بحثاً بعنوان «تفسير ابن سينا وابن رشد في مسألة الوجود والجوهر في الفلسفة الإسلامية والعربية الحديثة». وفي رأي الدكتور آخواني كان لابن رشد تأثير هام جداً في مسائل ومباحث ميتافيزيقية تخص مسألة الجوهر عند مفكري الغرب في العصور الوسطى والحديث كديكارد، وسبينوزا، وكان له دور هام في تأسيس نظرية الجوهر بشكلها الجديد عند هذين الفيلسوفين.

وكان لابن رشد وابن سينا منهجان مختلفان في تفسير ما بعد الطبيعة عند أرسطو. يسعى الدكتور آخواني لتفسير ابن سينا تفسيراً وجودياً، وتفسير ابن رشد تفسيراً جوهرياً. أي أن أحدهما يفسر ميتافيزيقا أرسطو على أساس نظرية الوجود، والآخر على أساس نظرية الجوهر.

عالم الفكر

ويرى أيضاً أن ابن سينا يجب أن يعتبر كنموذج لعلم الوجود أو معرفة الوجود على أساس علمي والصحيح، وهذا ما يبرهن عليه من خلال تحليله لمفاهيم أرسطو في هذا المجال فهي لم تؤسس لهذا العلم، ومن ثم من خلال تحليله لـ «كتاب الشفاء» لابن سينا، يخلص إلى هذه النتيجة، أي أن «ابن سينا هو المؤسس لعلم الوجود أو الأنطولوجيا». إن أساس نظرية الوجود عند ابن سينا مبني على التمييز بين الماهية والوجود أولاً، ووضعها كعصير الأساس لفلسفته ثانياً، وقوله بزيادة الوجود على الماهية ثالثاً، وعلى هذا أتى تقسيمه الوجود بالموجود الواجب والموجود الممكن رابعاً. وهذا لا نجد عند أرسطو ومفسريه من قبل، وإن عثروا عليه كانوا يعتبرونه «الوجود الفني» بدل على الصافي. كما يقول ابن رشد.

إن أكثر ما يجادل فيه ابن رشد ابن سينا هو مسألة الوجود، حيث يتهم ابن سينا أنه أخذ مذهبه الفكري والفلسفي في مسألة الوجود، لا من أرسطو بل من الأشاعرة. كما أنه يفترض عليه في خصوص تمييزه بين الماهية والوجود، ويعتقد أن هذا التمييز هو تمييز لغوي فصعب لا تمييز عقلي فلسفي، يتساءل الدكتور «مراي» هل كان ابن رشد حقاً في افتراضه على ابن سينا «ويجب» على رأيي وإن كان لم يكن في قوله إن لفظ الوجود في العربية مرادف مشتق وفي لغات أخرى لا يكون كذلك، لكن البحث عن الوجود والماهية لا يكون بحثاً لغوياً استقلالياً فمذهب، بل هو بحث عقلي وفلسفي صرف لأن السؤال عن ماهية الشيء هو غير السؤال عن وجوده، وهنا يدعم رأيه بإيراد التقابل لـ «ابن السكال» بين اللغتين اليونانية والفارسية.

أخيراً يعترض ابن رشد على ابن سينا في نظريته المعروفة بالوجوب والإمكان التي اشتهرت عنه وهي على أساسها برهان الوجوب والإمكان لإثبات الله تعالى.

إن ابن رشد يحوّز القول في الوجوب بالذات والوجوب بالغير والإمكان في حركة السماء فمذهب. ولكن ابن سينا يحوّزه في كل الأشياء، لأن الأشياء ماهيات يعقلها الذهن تعقلاً والمسمّأ ويتنسبها إلى الوجود نسبة حقيقية.

يتنهي المناظر إلى القول إن ابن سينا فسر أرسطو تفسيراً وجودياً لم يعهد ولم يسبقه أحد في تاريخ الفلسفة. وابن رشد نقده نقداً عادماً عنيفاً في مسألة الوجود واستخلصها من بنيائها وشكك في أصولها ومبادئها.

الدكتور يوسف سلامة، استاذ فلسفة في جامعة دمشق، قدم البحث الأند إثارة للفتن من بين أبحاث هذه الفترة، وربما يكون البحث الأكثر صداعية مع فكر ابن رشد ومع من يتفاد، فإن رشد في قراة الدكتور سلامة قد أسس للنزعة الاستبدادية في الفكر، ولقد كمل التهوريات الضرورية لتاريخ الفتح الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية، فكيف توصل الدكتور يوسف سلامة إلى هذا الاستنتاج؟

لا ينكر الدكتور يوسف أهمية ابن رشد فهو يوافق على أن تيار «الرشدية الثلاثية» قد لعب دوراً كبيراً في التشديد لعصر النهضة في أوروبا، وبالتالي استغاثت أوروبا من الرشدية إلى أبعد حد ممكن، بينما لم تنتع لها صدور العرب ولا أوطانهم، حيث إن هذه الفلسفة مازالت حتى اليوم تواجه في البيئة العربية بالضد والريبة من جانب كل الشارات المحافظة في الثقافة العربية، إن ألقى ما في فلسفة ابن رشد هو نزوعها العقلاني، وهي عقلانية تعود بجذورها إلى أرسطو.

يتساءل الدكتور يوسف: هل الشريعة هي القوة التي يستند إليها ابن رشد في تبرير الفلسفة أو الحكمة، أم أن الحكمة هي التي يجب أن تستند منها ما يجعل الشريعة معقولة ومفهومة بالقائاس إلى الحكمة أو العقلية، أم لا؟ ما مصدر العقلية أم العقل أم الشرع؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تشكلت من طبيعة «السلطة» عند ابن رشد، فالسلطة هنا لا تشير إلى نوع من القوة أو النشاط السياسي، وإنما هي تشير حصراً إلى مصدر العقلية، فهذه السلطة، هنا مشكلة فلسفية معرفية أولاً وقبل كل شيء، يقول المحاضر إنه من حيث المبدأ يمكن تلخيص هيكلية السلطة وفق الشريعة الإسلامية بالآية القرآنية القائلة: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء، ٥٩). وهذا يعني أن السلطة في الأساس سلطة دينية، وأولو الأمر هم (أهل الحل والعقد). ويوصل الدكتور يوسف إلى استنتاج أن ابن رشد لا يطلب من الجمهور إلا العمل، بينما يطلب من العلماء الجمع بين العلم والعمل، فيقول الجمهور بذلك مجرداً من كل سلطة، ولما لم يكن من الممكن للمرء أن يكون ذا سلطة في الحضارة الإسلامية إلا من خلال الشريعة، فإن ابن رشد قد استهدف من ذلك تأسيس نوع من السلطة في المجتمع الإسلامي لا يكون للجمهور فيها أي سلطة، إن ما أراد ابن رشد من حرمان الجمهور من أي سلطة إنما هو تجنب الفلسفة والبحث العقلي الحر أن يكونا ضحية لخطيب الجمهور يتهمهم من السلطة السياسية أو من بعض فئات الفقهاء. وقد انطى هذا الحرمان صورة حظر لأباحت التناول وقصره

على فئة معينة هم أصحاب الفكر الفاتحة القادرون على النظر الفلسفي أو البرهاني، إن السلطة الأولى في فكر ابن رشد هي سلطة المعرفة البرهانية والحقيقة العقلية التي تستخدم القول من أجل رد كل ما يبدو غير مطابق للعقل إلى العقل، ومن أجل التأكيد على أن السيادة النهائية في العالم إنما هي السيادة للعقل على كل ما عداه وعلى الشريعة أيضاً. ولما كان العقل ومقاييسه وكل براهينه إنما هي إنسانية فإنه بالوسع انطلاقاً من هذا الاعتبار النظر إلى ابن رشد على أنه مؤسس للنزعة الإنسانية في الثقافة العربية. فليس من معنى منح السلطة الأولى للعقل من ناحية والمحال الحقيقة بالشريعة من ناحية أخرى يجعل العقل والمقاييل العقلية، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم وأن تكون سلطته - وبخاصة سلطته العقلية - هي السلطة العليا في هذا العالم.

غير أن هذه النزعة الإنسانية التي ينتهي إليها ابن رشد قد تعانى - برأي المفكر سلامة - من نقص خطير يتمثل في ازدواجية النظرة إلى الإنسان أي أن بعض الناس هم الذين يمتلكون العقل في أن تمثل فهم هذه النزعة الإنسانية لكنهم من أصحاب الفكر الدافقة مما يمتلكهم من أن يكونوا برهانيين في المنطق بينما أكثرية البشر يمتلكون سلطة القسط وأخس مما يجرهم من أن يكونوا مثلهذين والعقل الذي يتمتع به أصحاب الفكر الفاتحة من التشريع للعالم ومن فرض مقاييس العقل على الواقع. وأخيراً علقهم في تأويل الشرع ليصبح متطابقاً مع متطلبات العقل ومقتضياته. وهذا يعني أن هناك أقلية من الناس أو طيقة أرستقراطية حينها الطبيعة باستيلاء ما يؤهلها بأن تكون صاحبة السلطة في المجتمع والدولة باسم العقل وباسم مقتضياته ومقتضياته. في مقابل أكثرية هم الجمهور والعامّة من واجبهم أن يؤدوا فرائض الولاء والطاعة بأن يفعلوا كما يطلب منهم من تلك الأقلية التي ليس هناك أي دليل عقلي على استيلائها باسم العقل ذاته.

وهكذا تكون الفلسفة العربية الإسلامية في نبرتها (يتابع المفكر سلامة) قد أسست للنظمية من ناحية والاستبداد من ناحية أخرى. فإذا لم يكن «العقل أعمال الأشياء» فسمعة بين الناس، أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والاستبداد مبررة تماماً تحت غطاء من سلطة العقل ذاته. وبذلك تكون الرشدية قد قدمت الأساس الأيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل المستقبل من ناحية. كما أنها تكون قد خلّعت كل الضوابط الطبيعية - وإن كان ذلك بصورة

ضمنية - على تاريخ الفتح الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية.

هذا هو الاستنتاج الخطير الذي توصل إليه الدكتور يوسف سلامة وأثار احتياج العدد الأكبر من القصور.

«الملك عند ابن رشد» موضوع محاضرة قدمها الباحثة لؤي بلال بقول فيها: إن الفلك بالنسبة إلى ابن رشد مبحث طبيعي يدخل ضمن منظومة فلسفية أرسطية وأما ابن رشد جيداً وفهم منظمتها وأنواع براميلها ومحتويات المعرفة فيها. وهي منظومة متكاملة أدلت بدلوها في الوجود بما هو موجود بالفعل. وما يمكن تصوّره. وقد تجلّى المبحث الفلسفي الفلكي عند ابن رشد في كتاب «تلخيص السماء والعالم». يستعرض الباحث تاريخ الفلك اليوناني منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى كوبرنيكوس. ويقسم هذا التاريخ إلى اتجاهين: اتجاه رياضي واتجاه طبيعي فيزيائي أو كوسمولوجي. ويقول إن ابن رشد تبنى الاتجاه الثاني لهذا العلم، أي الاتجاه الطبيعي أو التجريبي. ويرفض الاتجاه الرياضي كون أن ينكره. بعدها يتوقف الباحث عند الفصول العلمية التي تناولها ابن رشد في كتابه «تلخيص السماء والعالم». فالعالم برأي أرسطو وابن رشد واحد لا أكثر وهو بمثابة محرك داخل السماء. وليس وراء السماء لا خطاً، ولا مثلاً، فالعالم متناه غير كامل ولا فاسد ليس فيه خطاً - وفي مركزه تراق الأرض. أما الأجرام السماوية فهي كروية لا تتحرك حول نفسها، ولا تتحرك بنفسها. وإنما تحتاج إلى محرك وكل منها مثبت في خط استوائي خاص به. وطبيعة هذه الأجرام من مادة أثيرية (مادة خامة غير العناصر الأربعة). وإزلية حركتها الطبيعية حركة دائرية منتظمة. المحرك الأول يحرك السماء الأولى فقط أي كرة النجوم الثابتة. أما بقية الكائنات فكل واحد منها محرك خاص بحركتها يدعى عقلاً مفارقاً. أما عالم ما تحت القمر وهو الأرض فهو عالم الكون ويتكون من أربعة عناصر هي الماء والهواء والنار، وهذه العناصر المتضادة تختلف كيفياتها بين الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف. وكل عنصر منها مكان طبيعي وحركة طبيعة منقسمة إن لم يعطها حائق أما حجم الأرض فهي صغيرة الحجم قياساً إلى النجوم.

لقد كان ابن رشد يريد من الفلكيين الرياضيين أن يتقوا استدلالهم المنطقي. إذ يسمى صلهم بوضع الفرض الذي يوصل إلى نتيجة صادقة استدلالاً تطليها. وهو يريد منهم أن يسيروا أيضاً باستدلالهم تركيبياً أي انطلاقاً مع الواقع أو التنبؤ والمطابقة باتجاه الفرض فإن نجحوا فهذا

عالم الفكر

خير ما يمثل الحقيقة العلمية الواقعية كما تجري في الواقع. فالمحاكمة العلمية الصادقة (التجريبية - المشاهدة) لا تقبل فروضا متعددة، بل ثمة فرق واحد أو نظرية واحدة هي التي تعكس لنا طبيعة مايجري فعلا في الأجرام السماوية.

من اسمائها مرة أخرى جاء الدكتور رافائيل أرفوايول- استاذ علم الجندال ونظرية الفن بجامعة بومبيو هابرا - برشلونة. وقدم بحثا بعنوان «حوار الثقافات على خطى ابن رشد»- قلب عليه طابع التأمل الشعري لهذه التحولات الكبرى التي جاء بها القرن العشرون وما تلاه: «إن العروب الأخيرة في قرن العروب الكبرى، التي توزعت على قارات الأربع اتصفت بألمة العنف بين الضعولية والقبيلة، وسمعت يلزغار الحرائش الدينية وروحية وعرقية كانت تعتبر من التسيئات في التعامل الحديث. لم يكن بإمكان أحد في هذا العالم، حيث نستطيع أن نقرأ العالم الحر والتمساري، أن يتلقا بأن تتصف أطر حرب أوروبية في هذا القرن بهذا الطابع القبلي كما كانت عليه الحرب اليونانية. من كان يستطيع التفكير أن المستقبل ملهى- عدا بالمضى؟- واللغة المعقدة التي تنتظرنه هي «قلب الصفحات» القوة الأكثر عسافية التي ستطرح تحتها). لقد شهد هذا القرن حوار الثقافات. وماجلا وبخشناة فإن الناس الإغريقية مستعاضين وفلسفة الفيدا الهندية، ولغة في عشرات السنين فإن الفراء- سينتقلون بسهولة بين الواحدة والأخرى- وفي هذا السياق فإن الفكرى القوية الثامنة لوفاء ابن رشد الفيلسوف القرطبي تحتل مكانة خاصة لأننا بالإضافة لكوننا أوفياء، للعنسية فإننا نربو إلى شططينه. هذه الكتابة عن الانقلابات المذكورة سابقا، ونستطيع أن نحصل على طرف خيط في نحو الفهم الجديد الذي ينظرنا. لقد أصبح ابن رشد بين شطآن الحضارات دون تحفظ فكان وسطا تقريبا، فكان شرقيا بالنسبة للغربيين وغربيا بالنسبة للشرقيين، ولكي يدافع ابن رشد عن استقلالية التفكير فقد لجأ إلى الفلاسفة الإغريقين، وبالذات إلى أرسطو. ولهذا فقد دعا دانتني ابن رشد في ملهاته بالمفسر الكبير، إن ابن رشد يمثل أوج الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، ولكنه أثر بشكل قطعي في ثقافات العصور الوسطى وثقافات عصر النهضة وبهذا الشأن نستطيع أن نقاسر بالقول: إن ابن رشد وضع قواعد ترسم الشكل الأساسي للمفكر العصورى بروحة الحرة وقدرته التفسيرية. في كتابه ملهات الثقافت، اعاد ابن رشد الاعتراف لمعابر حديثة تماما إلى الاستقلال الفكرى والأخلاقي للفيلسوف ضد كل التدخلات الخارجية من النوع السياسي والديني. وفي عمل آخر من أعماله النعية في الكتابة

الغربية وهو «جمهورية أفلاطون» انتقد ابن رشد التسلسل وحكم اتالية النخبة وكذلك درس فكر أرسطو عن الإنسان كحيوان سياسي والمتطلبات الأفلاطونية التي تؤدي إلى تطور المجتمعات نحو حكومة الحكماء.

هذه الأوجه المتعددة في تفكير ابن رشد، الثورية فكرياً، انتقلت بقوة إلى الثقافات الغربية مساهمة في انتقال من الحضارة الإقطاعية (العصور الوسطى) إلى حضارة عصر النهضة. لقد غيرت معرفة أعماله في الجامعات الأوروبية اتجاه الفلسفة المدرسية بدءاً من فلسفة توما الأكويني. إن ما برهنه أحد أهم دارسى ابن رشد الأسبان هو أن ابن رشد ربط بين التيارات النقدية والتفكيرية التي تقود إلى الحداثة من خلال بعد قترتها التحليلية، ومن خلال تطور مواقفها من الحريات الشخصية، وليس من شك أننا في هذه القوة النقدية في التفكير نستطيع إيجاد أصل الصعوبات في محيط ابن رشد الإسلامي وخلال حياته، وكذلك الإذانات المباشرة أو الضعيفة على أقل تقدير التي استطاع نهج ابن رشد أن يثيرها في الغرب المسيحي وفي إدارات مستعبد إلى امتثال وهران في حالة أي آخرى.

ويختتم الباحث قولها عن هذا كثيراً من الرؤى، وهذه الأوجه عديدة لأن ابن رشد تنتظر أن نكتشفها.

لعله من المناسب القول إن مصك ختام هذه الندوة المؤدية عن ابن رشد كان محاضرة الدكتور طيب تيزيني التي أمت تحت عنوان «ابن رشد في الفكر العربي المعاصر» وقد تناول فيها ما كتبه عن ابن رشد كل من فرح أنطون ومحمد هادي الجابري ومحمد عاطف العراقي وسليمان دنيا.

بدأ الدكتور تيزيني محاضركه بالقول إن احتفالنا بابن رشد هو احتفالنا بتاريخ البشرية التقدمية. والحديث عن ابن رشد بسيطاً خلافاً وليس في ذلك غشاضة. لقد بدأ الحديث عن ابن رشد في العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبمطلع القرن العشرين وقد أتى متوافداً مع الانعطاف العربي.

لقد مثل فرح أنطون حالة بذاتها، فهو كتب كتاباً نشره أولاً مقالات في مجلة الجامعة تحت عنوان «فلسفة ابن رشد» وأضيفت إليه التعقيبات بينه وبين الإمام محمد عبده. وكان محاولاً إعادة الترات من خلال الاستلزام والتبني والإقصاء. لقد فعل ذلك حوشاً لكتشف أن ابن رشد

يمكن أن يكون دقيقة له، يحتمل بها كما كان ابن رشد يحتمل بارسطو.

ولعل أهم العناصر التي حاول طرح النطون أن يستلهمها من ابن رشد كانت:

١- اكتشاف طرح النطون في ابن رشد الفيلسوف العربي الشرقي والعربي المغربي، ثم اكتشاف أن هذا وذاك يخلصون إلى الفيلسوف الإنسان، وظل يصبر على ضرورة النظر إلى ابن رشد من موقعه (ابن رشد) حيث كان إنسانياً من موقع عصره، وهذه ملاحظة غيبتها عدد مفكرين عرب معاصرين.

٢- تأكيد على وحدة الثقافة العربية مشرقاً ومغرباً بكل انتمائهما، فهو انطلق من عمومية إلى خصوصيات، وهذه تمثل واحدة من كبريات التهجبة التي استطاع أن تليهاها، من هنا انتقل طرح النطون باتجاه النص حينما انتقل إلى التأويل لأن كل قراءة هي تأويل للنص المفرد، وكل تجديد هو قراءة جديدة، أي أن يعاد بناء هذا النص مغرباً وإندونيسياً، لذلك يمثل التأويل عند طرح النطون مدخلاً لفهم النص الرشدي، ويرسلنا إلى ما يراه حاسماً على سعيه فكرة التأويل الرشدية، وهي أنه علينا أن نؤول التأويل الحسن، فما هو التأويل الحسن؟ هو ضمن باتجاهات تكتسب أهميتها وفق التعددية العربية والأندلسية التي يعرفها البشر، من هنا نل أن قراءات متعددة يمكن أن تتجم عن نص واحد، تقوم هذه القراءة الحسنة على وحدة الإنسانية ووحدة الأديان والثقافة البشرية وكرامة العقل والحرية، لقد كان هناك حاجس يشكك هو مشروع نهوض جديد يجب تنميته وإنهاضه ويراد له أن ينفط، وقد اكتشف طرح النطون ذلك، من هنا كانت فكرة طرح النطون عن ابن رشد والتأويل الحسن للنص الرشدي، إن العالم هو وطن طرح النطون حسب إطلاقه وإحساسه، من هنا تبني لفكرة ابن رشد: «بداية العمل نهاية الفكر، ونهاية الفكرة هي بداية العمل»، وكانت هذه الفكرة مهمة جداً في متابعة المناظرة المهمة جداً بينه وبين محمد عبد.

٣- انطلق طرح النطون مما اسماء مدخلاً آخر (الفكرة الأولى: التأويل) أما الثانية فهي فكرة الحرية متداخلة مع فكرة العدالة والمساواة، وكان الفكر الوجودي قد استقطب الكثير من الفكر العربي بصورة خاصة، لقد أسس ابن رشد معظم فكرة الميسوبولوجي على هذه الفكرة في كتابه «شرح جمهورية أفلاطون»، وهو لم يفرجهم بعد إلى العربية، وفيه أرسى دعائم حاسمة أسست لفكر ميسوبولوجي جديد في التاريخ العربي، وكان يمثل فكرة جديدة وأعطى لهذا السبب أخيراً الكتاب، وفيه طرح ثلاثة أمور كانت تمثل ثروة في تاريخ الفكر الميسوبولوجي، الأولى: إن الشر

يمكن في الملكية الخاصة الاستقلالية ومن ثم فإن إزالة هذا الشر مشروطة بإزالة هذه الملكية الخاصة. الثانية: تحرير المرأة يبدأ بتحرير المجتمع اقتصاديا بالدرجة الأولى، ومن ثم فإن المرأة تجد بداية تحررها بتحررها الاقتصادي. الثالثة: ذلك الذي ندعوه الآن بالعثمانية، وابن رشد لم يستخدم هذا المصطلح، وإنما ما سمي بمصطلح العبادات. أي أن المجتمع الفاضل يقوم على العبادات وهذه استنبطها من النص الديني نفسه.

هذه هي الأفكار الثلاثة التي استطاع فرح أنطون استنباطها من ابن رشد. ووصل إلى فكرة وحدة البشرية، وبضرورة التضامن البشري في وجه الشر الذي أسماه «العلين».

هناك ثلاثة أفكار نستطيع أن نستنبطها من فهم فرح أنطون للتراث الرشدي:

١- الكمال البشري لا يمكن أن يكون وراء البشرية وإنما أمامها، ومن ثم اكتشف جدلية الماضي مستقبلا والحاضر مستقبلا وطالب بتلك الرؤية الماضوية التي كانت ترفع شعارها بأن «الأمم لا تم بل تكون» شيئا للأخلاق، وهذه فكرة مختلفة للنص الديني نفسه، ومن هنا نكتشف لدى فرح أنطون نقلة التاريخي.

٢- فكرة التنوير: كان فرح أنطون وأحمد من أوائل من استخدموا فكرة «التنوير»، وعني به الإضاءة بمواجهة الظلام. ولما لم يكن قد عاش حالة الظلمة تقوم على ثنائية الفكر والإيمان. والتنوير هنا لحظة حاسمة في كيفية استنباط فرح أنطون لابن رشد. واللحظة التنويرية لحظة نظر بالتعددية وإمكانية الحوار المفتوح. وهنا اكتشف التناقض القائم على الوحدة.

هذه الأفكار كانت حاسمة في صوغ الفكر العربي. وقد ظل الكثير من ذلك راسيا في الحياة العربية للفكر العربي المعاصر. إن ابن رشد قد أسهم إسهاما كبيرا في إعادة بناء الفكر العربي النهضة على يد فرح أنطون. وهذه مستنتج أربعة مشاريع القومي، والليبرالي، والإسلامي، والماركسي، ويحاول البعض منها العودة إلى التراث. يقول جاك بيرك: «إن الضمير الذي تمتلكه ماضيا مجيدا عريقا، ولم نستطع أن نتعلق بهودنا سجد نفسها مرفعة على العودة إلى التراث». هذه العودة ستكون سائرة باتجاه رؤية ماضوية.

ينقل الدكتور طيب إلى المرحلة الراهنة التي كانت بدايتها السبعينات حيث كانت بداية تحول عميق في التاريخ العربي. بداية تصدع الحامل الاجتماعي للغات العربية، وهو تصدع الفئات الوسطى الذي ترافق مع ظهور المرحلة النفطية واللمعة ووسائل الفساد والإنسداد. إن المرحلة

عالم الفكر

الراعية هي مرحلة الانكسار الأكثر شناعة. لقد نهض نصف العالم، وبدأ العالم الآخر يحاول أن يظهر نفسه وكأنه السيد الوحيد دون منازع. هنا ستظهر بضعة مشاريع منها مشروع الجابري الذي بدأ بفكر التراث العربي. ولذلك لم يبدؤوا في بدئه. ويحاول فيه أن يجيب عن مشكلة التراث والمعاصرة. ما الذي أنجزه الجابري؟ لقد أطلق من أنه لا وجود لفلسفة عربية إسلامية، وإنما لغة إسلامي.

فالفلسفة لابد لها من وجود لغة تحتل التفكير النظري. لذلك لا يمكن الحديث عن فلسفة عربية إسلامية حيث اللغة العربية غير قادرة على احتمال الفلسفة. وهنا لم يتساءل الجابري بأي لغة هو نفسه يكتب؟ يقول الجابري: إن الفكر العربي يقوم على الفصاحة (المشقة) في حين أن الإنسان اليوناني إنسان عاقل. وهنا يضع الفصاحة مقابل العقل. وهنا أخذ فكرة القطيعة الأيستيمولوجية من باشلار حيث إن المشرق العربي ينبغي أن يتجاوز. ويجب البدء من نقطة الصفر. ويحاول الجابري بين المشرق والغرب. فالمشرق كله يقوم على العجزاء (وهنا ساذجة مطلقة) ويقول إن مبادئ في الغرب من لغة كان منفتحاً حيث **الفكر المائلي** الذي يشكل أحد مداخل هذه القطيعة. والثالثة تقوم على انحراف الغرب من القرية بكتلة المشرق على العكس. وهنا تكون رؤية الجابري رؤية جيوسياسية وليست حضارية. وفي العامل الأخير يعتبر الجابري العروبة هي الإسلام والإسلام المسمي تعديداً. وهذا التصح من خلال سجاله مع جورج طرابيشي. وهنا بدأ الجابري بنبذة نحو مشروع إسلامي.

ثم ينتقل الدكتور تيزيني إلى الحديث عن سليمان منها الذي حقق «تأملت التأملات». ويقول أنه إن أظهر براعة شديدة في تحليله في فهم النص الرشدي فعندما كان يرى فكرة يخالف رأيه كان يبعدها عن ابن رشد.

أما عاطف العراقي فقد تولفت أبحاثه عن ابن رشد بسبب الظلامية المتفشية في مصر، والتي تذكر التعددية في الفكر الإسلامي. لقد كتب كتاباً أساسياً هو «الفرقة العقلانية عند ابن رشد». ويحاول أن يستلهم ابن رشد بفكرة السببية. وأن العقلانية تنحصر أساساً بتقويم بنية العقل ذاته. فالعقل لا يقبل بالمعجزات والخرافات.

ويختم الدكتور طيب تيزيني محاضراته بالقول: «أؤكد على أننا مستكون أوفياء لابن رشد حين نعلن ضرورة تجاوزنا له، أي ضرورة أن نفسره تفسيره الحسن الذي يلهمنا بما إلى أسئلة قد تجيب على الإشكاليات التي نعيشها نحو مشروع نهوض جديد».

أفان نقدية

ARCHIVE

<http://archive.ohod.sa/ohd.com>

● العدوان والعنف في الاسواق

● بنوية عبد الله محمد الغدامي

العدوان والعنف في الأسرة

د. بطح محمد بركات*



ARCHIVE

www.egyptology.com

إن العنف والعدوان حاضران في مجالات الحياة المعاصرة المتنوعة، فهما حاضران في وسائل الإعلام الجماهيرية، في الآباء في الفن وفي الرياضة، في مؤسسات اجتماعية مثل الجيش والشرطة، في السجون، في مشافي الأمراض العقلية، وفي المدارس العامة. والأسرة مثل كل التنظيمات الاجتماعية الأخرى تعاني كذلك من حالات العنف والعدوان. يمكن للعنف أن يظهر في العلاقات بين كل أفراد الأسرة: عدوان الآباء على الأبناء، عنف الزوج في تعامله مع زوجته، العنف في تعامل الإخوة مع بعضهم بعضاً...إلخ.

إن العنف ليس صفة للأسر المرضية أو غير الطبيعية، لكنه يبدو كذلك في الأسر العائدية المحيطة بنا من كل مكان. إن الطفل يحصل على أهم خبراته العدوانية في الأسرة على وجه التحديد، يحصل عليها في

* قسم الصحة النفسية - كلية التربية - جامعة دمشق.

سياق عملية التعلم، في سياق تمثل السلوك والمعلومات من المحيط وهذه الخبرات العدوانية قد تحصل أثناء الاحتكاك مع المحيط أو بالترسل السلوك الشخصي للطفل. إن هذه الخبرات تحصل عند الطفل في إطار عملية التنشئة الاجتماعية، التي يمكن النظر إليها على أنها عملية مسئولة عن إكتساب وتشكيل قواعد السلوك الاجتماعي عند الأطفال (Fractek & Malak, 1980). إن الخبرات التي تشكل أرضية وقاعدة السلوك الاجتماعي إنما تكتسب من الفرد إما بوصفه موضوعاً للفعل الاجتماعي، كمنفعل فقط، أو بوصفه شخصاً فاعلاً يغير ويعدل من تلك الخبرات عن طريق سلوكه ونشاطه، كفاعل، (Fractek & Malak, 1980; Kirwil, 1991; Fractek & Malak, op. cit). يتعرض الطفل في سياق عملية التنشئة الاجتماعية أيضاً لخبرات عدوانية متنوعة كملاحظة لسلوك الآخرين العدواني، أو كضحية لعدوانهم المباشرة عليه، أو كفاعل للسلوك العدواني تجاه الآخرين.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

١- لحظة تاريخية

إن العنف الأسري ليس ظاهرة جديدة، رغم أن شدتها يمكن أن تتغير عبر العصور حسب تغير المعايير والقيم والاهتمامات الاجتماعية. إن دلائل وجود العنف الأسري موجودة في أقدم الأساطير عن عادات وسلوك أفراد الأسرة منذ أقدم أيام العصور القديمة، فأول جريمة قتل إنما حدثت بين الأخوين ابني آدم أفراد الأسرة الواحدة، ثم إن قتل الأقارب بعضهم بعضاً يتكرر بتشكال شتى في أساطير معظم حضارات الأرض القديمة، فنجد مثلاً في أساطير اليونانيين المصريين الآشوريين الهنود... إلخ. مصوراً صراخهم على السلطة والأرض والنساء. إن البحوث الطبية التي تم إجرائها على مومياءات ترجع إلى الفين أو ثلاثة آلاف سنة قد بينت أن عدد إصابات الكسور والرضوض البليغة عند النساء يفوق عدد الإصابات عند الذكور بشكل واضح (٥٠٪ عند النساء، ٦٠٪ عند الذكور)، وبين الفحص أن هذه الإصابات كانت ناجمة فيما يبدو عن

الضربان القوية التي كانت النساء تطلعنها من الرجال وقت المسلم (Kashani et al. 1992). إن عنت الرجال تجاه النساء وخاصة الأزواج حيال الزوجات، إنما هو استمرار وبقية العصور التاريخية متواصلة كانت المرأة والزوجة فيها تعامل على أنها ملك للرجل، على أنها شيء من الأشياء الخاصة التي يستخدمها انفعته كما يراه مناسباً دون أن يكون لها أي حقوق طبع في العصور القديمة كان في اليونان قانون يقضي بأن على المرأة التي تقوم بإعانة زوجها أي إهانة لفظية أن تقوم بنقل اسمها، «بإغفرها» على حجر صلب، ثم ضرب بهذا الحجر على نفسها كعقوبة استأثنا. وكان الفيلسوف اليوناني أروينديس (Euryptides) يرى أن على المرأة أن تكون خفيضة الصوت، ألا تحدث أحداً وتكون الباطنة، بل تنتظر أن يدهاها الآخرين الكلام، والأ تعرض على مايقوله الرجل. أما القانون الروماني فقد سمح الزوج أن يقتل زوجته في أي من الحالات التالية، إذا ما شربت الخمر، إذا خانت زوجها، أو سبكت مع الأعراب سلوكاً يثير حولها الشبهات (Srinivas, 1987).

في الحضارات الإسلامية ما زال الرجل تقيماً في اليوم حول موضوع تفضيل الرجال على النساء بدرجة، وحول مشروعية ضرب الرجل زوجته، ففي القرآن مطلق يشير إلى ذلك على النحو التالي: «واللاتي يخشن نفسن من النساء فعضوهن واضربوهن في المضاجع واضربوهن» إلى آخر الآية الكريمة، وفي شرح الفقهاء المسلمين لهذه الآية يستشهدون عادة بحديث الرسول محمد (ص) ومراء الفقهاء القاضية بضرورة مراعاة اتباع الشرع في وسائل ردع المرأة الناشز بالتصريح: بدأ بالوعظ بالكلمة الحسنة، ثم التذكير، ثم هجر المرأة في الضجوع وعدم مضاجعتها طلباً لها، وعندما تفشل كل هذه الوسائل في ردعها يمكن اتقاء اللجوء إلى عقابها بالضرب، ولكن بشكل لا يلحق بها أذى فيزيائياً (ابن كثير، 1٩٧٢).

أما في عصور النبلاء من الإقطاعيين فإن معاشاتهم لزوجاتهم كانت بعيدة كل البعد عن النيل، فقد كانوا يعتقدون أن المرأة إنما خلقت لإرضاء حاجات الرجل وملذاته. استمر هذا الموقف من المرأة وفقاً طويلاً في طبقات الأرستقراطيين النبلاء. إن القانون في الثقافة الأوروبية استمر حتى وقت قريب في حماية حقوق الرجل على المرأة وتجزئتها من أي حق في الدفاع عن نفسها، بل إنه كان يحمي الرجل الذي يسمى «معاملة زوجته من تدخل أي غريب في شؤونها الخاصة» حتى

النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان القانون الألماني لا يعطي للمرأة أي حق في التدخل في رسم مصير أطفالها، معتبراً ذلك من حق الرجل وحده. وإلى ذلك فقد جردها القانون من حق التصرف في ممتلكاتها الخاصة، وحتى تلك الممتلكات التي هي جزء من مهرها، واعتبر أن كل عقد تعقده المرأة دون علم زوجها وإذنه لاغٍ حكماً. وفي مثل هذه الحالات كان الرجل كامل الحق في أن يؤذيها بالعقوبات الجسدية. كانت التعليمات الكنيسة تروعي الرجل أن يستعمل مع الزوجة العاصية «الجزء المظلم» في حين أن القانون المدني كان يسمح بالعقوبة الجسدية الفورية للزوجة العاصية. لكنه منع الأزواج من استعمال الأسواط المعدنية في سبيل ذلك، مما يدل على أنها كانت في الواقع مستخدمة. في عام ١٨٦٨م في ولاية ميسيمبي تم إلغاء القانون (الذي كان من بقية آثار القانون الإنكليزي) القاضي بحق الرجل في أن يضرب زوجته بسوط لا تزيد أخطائه عن ضلعة الطنصر، وتم قصر حق الرجل في استعمال العنف مع الزوجة على الحالات التي كان فيها يدافع عن نفسه ضد أذى جسدي من طرفها **عليه أو على أطفاله** في عام ١٨٧١ قضى القانون في ولاية كارولينا الشمالية بأنه ليس من حق الزوج تجميد أي طرف من الطرفين أن يضرب زوجته، ولكن القانون نفسه منع في الوقت نفسه أي تدخل خارجي في شؤون الرابطة الزوجية إلا إذا تم إثبات حدوث أذى جسدي طويح في جسد المرأة (Steinmetz, 1987).

إن حقوق الأطفال كانت عبر وقت طويل محدودة جداً مثلها مثل حقوق المرأة، ومثلما كانت المرأة تعتبر ملكية خاصة للرجل فقد كان ينظر إلى الأطفال باعتبارهم ملكاً خالصاً للأبوين. إن مفهوم ملكية الآباء لأطفالهم قد ذكر صراحة في قانون حمورابي في عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد، كما أن القانون العبري العائد إلى ثمانية عام قبل الميلاد قد أعلن أن قتل الآباء من قبل الأبناء يعتبر أمراً مسموحاً به لهم (Steinmetz, op.cit). في العصور القديمة كان الأطفال يعاملون كأشياء خاصة بالوالدين وخاصة الأب، الذي كان يملك سلطة مطلقة في تعامله معهم. والتفصيح للأساطير القديمة للحضارات المختلفة يرى بوضوح كيف أن قصص قتل الأطفال، وخاصة على مذبح الآلهة كان شائعاً جداً. تحدثنا الأساطير اليونانية مثلاً عن أن أطفالهم قد ضحى بابنته الشابة إيفيغينيا على مذبح الآلهة استرضاء لهم ليسوفقرا الرياح المراتية لأسطولهم البحري في إحدى الغزوات البحرية. أما القانون الروماني القديم فقد أباح للأباء بيع أو قتل أبنائهم إن رأوا ذلك

ضرورياً (Balczek, 1988). وفي الحضارة العربية قبل الإسلام كان الأطفال يعاملون معاملة شبيهة، كما لو كانوا من ممتلكات الأب. كان في مقدور الأب أن يتصرف بالأطفال كما يشاء، فكان من المسموح له حتى أن يقتلهم إذا شاء، فذلك إذا كان فقيراً ولم يكن لديه ما يطعمهم إياه. وقد لاقى هذا السلوك استهجاناً شديداً من الديانة الإسلامية. وتم تحريره بوضوح في القرآن الكريم «ولأنفسكم خشية إيلاق نرحم أنفسكم وإياهم. إن قتلهم كان خطئاً كبيراً» (سورة الإسراء: ٣١). وكانت عملية الواد (إدخال الطفل حياً) تتم بشكل خاص تجاه البنات. وهو ما يصفه القرآن باستنكار شديد «وإذا بلغن منهن البتة ظل وجهه مسوداً وهو كظيم» (تقارير من قوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون لم يدعه في القرب إلا سوء ما يعمكون» (سورة النحل ٥٨، ٥٩).

في ألمانيا، وحتى القرن السادس عشر، كان دفن الأطفال أحياء تحت أرواح الأبنية العامة في حال كونهم غير مطيعين أمراً ممارساً، **وقد كانت معاملة الأطفال لتصف بالقسوة والشفة بشكل خاص في عصر النهضة الصفائية.** كان الأطفال يعاملون في ظروف صعبة وإساعات طويلة ويجوز بضعة، وبالإضافة إلى ذلك كان يتم دفعهم إلى العمل قسراً عن طريق أشكال مبرحة من الضرب والاضطهاد.

في عام ١٦١٨ صدر في الولايات المتحدة الأمريكية قانون يهدف إلى مساعدة الأهل في ضبط سلوك أبنائهم، إذا كانوا غير مطيعين. ففص هذا القانون على إمكانية قتل الأطفال في سن ١٦ عاماً إذا ما عصوا، أو قالوا كلاماً بذيئاً. أو كانوا غير مطيعين لأوامر أمهم أو أبهم، على الرغم من كونهم قد تروا بالسلوب المسيحي. ولم يتم استخدام أشكال شديدة من طرق التربية معهم (Steinmetz, 1987). وفي عام ١٨٧٦ كانت هناك فتاة صغيرة للتعرض بشكل متكرر للضرب الليرج من جهة أبيها بالتبني، فالبلاغ الجيران مما يجري للفتاة من فظائع الجمعية الوحيدة الموجودة في ذلك الوقت في المدينة، وهي جمعية الرفق بالحيوان. وعلى إثر هذه الحادثة تم تأسيس أول جمعية لحماية حقوق الطفل في الولايات المتحدة الأمريكية (Kashari et al., 1992).

في بولونيا وفي الفترة من عام ١٩٢٤-١٩٢٨، كان يتم سنوياً الكشف عما يتراوح بين ٦١١ إلى ١١١٧ حالة قتل طفل. وما يتراوح بين ١٤٦٢-٢٤٧٤ حالة إلقاء طفل وضوح على ناصية الطريق (Kaczmarek, 1979).

وحيالياً، ورغم تطور القوانين القانونية التي تضمن للطفل حقوقه، ورغم توقيع العديد من المواثيق الدولية التي تتعلق بحماية حقوق النساء والأطفال، فإن العنف في الأسرة لم يختف، ومازالت الإحصائيات الآتية من أشد المجتمعات الإنسانية تطوراً تعلن عن عدد كبير من الحالات التي يتم فيها انتهاك هذه الحقوق بشكل صارخ، وبلغت العلماء الانبهار إلى أن هذه الإحصائيات لا تعكس بأمانة الحجم الحقيقي لصورة النساء، لأنها تسجل فقط أشد الحالات لظرفاً، تلك التي تطرح عن السيطرة الأسرية للحكمة. إن العنف والاعتداء في الأسرة يعتبر من مواضيع «التابو» التي يحرم الإفصاح عنها للغيراء، ولكن بعض الحالات المتطرفة تصل بأعراضها إلى المستوصفات والعيادات الطبية، وتظل الحياة الأسرية سرّاً لا يطلق عليه الغرباء، ويؤثر بعض الباحثين إلى أن هذه العميقة والسرية، وإن كانت يمكن لها أن تعيق الروابط التفاعلية، وأن تسهم في تشكيل الروح الجماعية الأسرية، ولكنها يمكن كذلك أن تسبب في العزل الاجتماعي والشعور بالعجز عند أفراد الأسرة في مواجهة المشكلات الأسرية المستعصية، إذ لا مكان لعدم كي يلجأوا إليه للحديث عن هذه المشكلات (لأن هذا العهد) في مؤسسات الرعاية الاجتماعية، لا يستطيع بسبب هذا الموضوع أن ترصد مشكلات الأسرة، ولا أن تقدم بالمساعدة اللازمة عند الضرورة (Durst, 1991: Ob- schowska, 1989). ويضيء أن نصيب هذا أن الروابط التفاعلية بين أفراد الأسرة ومخاوفهم من العواقب الاجتماعية والقانونية المحتملة، تزيد من صعوبة الإفصاح عن مثل هذه الظواهر الأسرية للزوجة (Steinmetz, 1987).

إن موضوع العنف الأسري كموضوع للبحث العلمي هو موضوع حديث نسبياً، ومن أوائل الإشارات التي وجهت انتباه الباحثين نحو هذا الموضوع هي الآثار المسببة لبعض الممارسات العنيفة ضد الأطفال، التي وجه الانتباه إليها طبيب الأطفال الأمريكي هنري كيمب، حين أعلن في عام ١٩٦١ عن اسماء متلازمة الطفل المضطهد، ولكن الوعي الاجتماعي العام بظاهرة هذه المسألة لم يتشكل إلا في السبعينيات، حين تزايد عدد الحالات والتمهيلات المنشورة التي حاولت أن تشرح عواقب استخدام العنف في معاملة الطفل (Kashari et al., 1992; Steinmetz,

٢- العنف بين الزوجين

يتجلى العنف الزوجي تجاه المرأة في إجبارها على الخضوع جنسياً واجتماعياً واقتصادياً، وإلحاق الأذى الجسدي أو المعنوي بها (Kishori et al., 1992).

ظهر أوائل الأبحاث حول العنف الزوجي في ستينيات هذا القرن. نعت تأثير الحركات النسائية ومنشوراتها (التي ركزت كذلك على العنف الموجه ضد الطفل)، لكن الوعي الاجتماعي بخطر هذه المسألة لم يتشكل إلا في وقت متأخر بالمقارنة مع قضية العنف ضد الأطفال، لأن النساء كن يتركن كالعادات ومشاركات في المساواة ما يجري لهن ومسؤولات عن تصرفاتهن. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان من القبول عموماً أن للرجل الحق في أن يضبط سلوك زوجته حتى من طريق القوة الجسدية (Kishori et al., 1992). ولقد بينت أبحاث قام بها أبلتون (W. Appleton) في عام ١٩٨٠ باستخدام استطلاع عام على النساء الأمريكيات للتزوجات، أنه من أصل ٦٢٠ مفعوعة فإن ٢١٩ امرأة (٣٥٪) قد تعرضت للضرب مرة على الأقل من قبل أزواجهن (الرجع السابق). وفي عام ١٩٨٨ تم نشر نتائج بحث يدل على مدى انتشار الظواهر العنصرية التي يتعرض لها النساء الأمريكيات فقد بين أن ١١٪ من النساء كن في طفولتهن ضحايا للعنف الجسدي من جهة أسياتهن، و ١١٪ من جهة آبائهن، وكان حوالي ٢٠٪ منهن شهوداً لعنف الأهل جسدياً حيال إبنوتهن، و ١٤٪ شهوداً للعنف الجسدي لأبائهن حيال أسياتهن، و ٢٩٪ شهوداً لعنف أسياتهن تجاه أبائهن. وبعد ذلك فقد افاد ٦٨٪ من المبحوصات أنهن استخدمن العنف بفاعلاً عن أنفسهن أو للانتقام من أزواجهن، في حين افاد ٢٨٪ منهن بأنهن يستخدمن العنف ضد أزواجهن حتى حين يتصرفون تجاههن تصرفاً عادياً (أبحاث L. Walker). تلاً من (Stetsmetz, 1987). ويعني هذا أن الضحايا العنصرية للأمريكيات كانت متنوعة، فحين قد اختبرن العنف كضحايا، وكعاطلين، وكشهود عليه. وفي أبحاث Gelles & Straus & Stein metz التي تم إجرائها على نطاق واسع في السبعينيات، تبين أن ما يقرب من ٨٩٪ من العلاقات الزوجية في أمريكا كانت قد انطوت على شكل من أشكال العنف الجسدي، وأن ثلث هذه الحالات هم نساء تعرضن لهذه الضربة أكثر من خمس مرات في العام الواحد، وأنه في معظم حالات هؤلاء أدى عنوان أحد الأطراف إلى عنوان مضاد من الطرف الآخر. ومن نتائج البحث نفسه نجد أن ٤١٪ من النساء الأمريكيات (أي حوالي ١,٨ مليون امرأة) يواجهن خطر التعرض لأذى جسدي

يلجأ إثر ضرب أزواجهن لهن بأبواب مشنوقة، أو دفعهم لهن بقوة، أو الاتجهال طوبى بالكلمات، أو تهديدن باستخدام السكين أو المسدس. وقد قام الباحثون أنفسهم بتكرار هذا البحث بعد عشر سنوات، فثبتت بالمقارنة أن العنف الأزواج قد انخفض بوضوح، فقد انخفض معدل الضرب بالأبواب والدفع والضرب باليد بما يزيد على ٩٪، في حين انخفضت حالات الركل والضرب بالقبضة والتهديد باستخدام السلاح بما يزيد على ٢١٪. ورغم هذا الانخفاض فإن ١.٢ مليون زوجة أمريكية ما زالت تتعرض للضرب مرة واحدة على الأقل خلال العام الواحد. وفيما يتعلق بالعنف النفسي فقد أفاد ٥٠-٦٠٪ من القنوجات الأمريكيات بأنهن يتعرضن له بانتظام، وقد وصف خمس هؤلاء معدل التعرض له بأنه «غالباً جداً». وقد وصفت واحدة من كل ٦٥ من هؤلاء النسوة هذا الشكل من أشكال العنف بأنه «القتل النفسي» (Steinmetz, 1987).

إن ظاهرة الاضطهاد الجسدي والنفسي تجاه الأزواج موجودة كذلك. وإن كانت توجد بنسب أقل كثيراً بمقارنتها عند النساء المضطهدات. لقد أقر ٢٧٪ من أصل ٦٠٠ مضموص من الرجال بأنهم كانوا أو لا يزالون يتعرضون للضرب من قبل زوجاتهم. وتشير النتائج الأتية من بلدان مختلفة في العالم إلى أن هذه النسبة بالمقارنة مع عدد الزوجات المضطهدات هي نسبة تقارب ١٦/١. ومن المحتمل أن يكون عدد الأزواج المضطهدين أكبر من هذا. ولكن القيم الثقافية السائدة تجعل الرجال يخطئون من البوح بحالاتهم. إلى عهد غير بعيد كان الرجال الذين يسمحون لتساتهم بأن يضربهم يعاقبون على ذلك في بعض البلدان. فمثلاً في فرنسا كان مثل هذا الزوج المضطهد يربط فتوضع عليه ثياب مضطكة، ثم يجبر على ارتداء حمار وظهوره إلى الأمام مسكاً بذيل الحمار. بعد تقييد يديه. أما في بريطانيا فإن مثل هذا الرجل كان يُضرب علناً بالحزام، ثم يستلمه حشد من الرجال ليقوموا برميهِ في الهواء، على أترع الحطد المساطر المتهيج (الترجيع السابق). ورغم أن مثل هذه العقوبات قد اختفى اليوم فإن الضرب والخوف من السيطرة والاستهزاء يجعلان الرجال في حرج من الإفصاح عن تعرضهم لثل هذه الطيرات.

٢-١: عوامل الخطر

يمكن أن نعيّن نوعين من الطيرات التي تظهر غالباً لدى فاعلي وضحايا العنف الزوجي. فإولاً: يطلب على هؤلاء الاضطهاد أن يكونوا قد تعرضوا في أسرهم الأصلية لطيرات العنف بدرجة

تطوق ما يتعرض له غيرهم. إن معظم الأزواج الذين يتبادلون السلوك العدواني فيما بينهم هم أشخاص تعرضوا للعنف في طفولتهم، وكانوا مهملين اجتماعياً، أو كنت تربيتهم بطرائق مشددة. يؤكد بيرلمان أن 23% من عينة البحث الذي أجراه على النساء المضطهدات، تربيت في بيوت كن فيها شهيداً على العنف الجسدي بين والديهم، وأن 67% منهم كن ضحايا لقتل هذا العنف (Bergman & Brismar, 1992). كما دلت أبحاث روي التي أجراها في عام 1997 على الزوجات المضطهدات، على أن 81% من الأزواج المضطهدين و 27% من الزوجات المضطهدات قد تعرضوا للعنف الجسدي في طفولتهم، كما بين (A. Parker & W. Schumaker) أن 76% من النساء المضطهدات اللاتي قُلنَ قد تعرضن للاضطهاد في طفولتهن كذلك. أما (Rosenbaum & O'Leary) فقد اتفقا بأن الشبان الذين من بيوت كانت فيها إساءاتهم عرضة للاضطهاد من قبل والديهم يشكلون خطراً أكبر بكثير من سواهم في أن يصبحوا (زواجاً عنيفين (Sizemore, 1987). وقد اشارت نتائج بحوث أجراها Palfio و معاونيه في عام 1989 إلى أن الأطفال الذين شهدوا وهم في سن يتراوح بين 6-11 عاماً أحداث عنف بين والديهم قد اظهروا فيما بعد اتجاهات متطرفة وخاطئة تجاه العنف، كسلوك الحمل العنيفة، وذلك بالمقارنة مع أطفال آخرين لم يبرروا بمثل هذه الظواهر. (Kashani et al, 1992)

وثانياً، يمر هؤلاء الأشخاص بخبرات تؤدي إلى تشكيل نموذج متعدد فيما يخص الأنوار الجنسية. إن هناك عوامل توفر مائلاً للعنف الزوجي، وهي عوامل تظهر في الظروف الاجتماعية العامة، مثل الموقف الاجتماعي العام من العنف ومن العنف من النساء، بشكل خاص، وكثيراً ما يكون التضجيع للعنف موجوباً في وسائل الإعلام في التعبير عن ثقافة بأن الزوجة ملك لزوجها، وأنه يفعل معها ما يريد وما يراه مناسباً دون الحاجة إلى تدخل أو ضبط اجتماعي خارجي. إن الرجال كانوا قد نكسوا اجتماعياً حين كانوا فتياً لم يولدوا دور «الرجل الحقيقي»، والذي ينبغي عليه أن يكون قاسياً، عليه ألا يبكي ولا يظهر أي مشاعر رقيقة، ويمتلك من ناحية أخرى أن يظهر مشاعر الغضب والثور (O'Neil, 1981). إن هذا النموذج يتم نشره والدعاية له في الكتب والأفلام، ومن المطلق أن العدوانية تكون واحدة من سماته الأساسية (Pracek & Kis, 1986). إن الشباب يتعلمون أن هناك رابطة قوية بين الجنس والعنف، وأن العنف هو من طبيعة الرجل، وأنه ظاهرة طبيعية وعامة، بل ومطلوبة، لأن النساء، بتعطش للرجال الأقوياء، أي

الحازمين والعنوانيين. ولقد أظهرت أبحاث (Roark) أن مفاهيم المثلوك الجنسي ترتبط لدى كثير من المخصوصين من تلاميذ المدارس الثانوية وطلبة الجامعات مع العنف. إن مفاهيم الحب الجنسي وأفلام الجنس والاغتصاب الجنسي هذه للمخصوصين مترابطة، بل وأحياناً متطابقة (Roark, 1987).

كثيراً ما يطرح ضحايا العنف وشهوده على المتخصصين سؤالاً عما إذا كان الاعتماد على الكحول أو غيره من التراجع الاعتماد سبباً قوياً للعنف في الأسرة، وبالأخص ما يظهر في حملات الرعاية الصحية لتشكيل الإحصائيات اعتقاد شعواء أن «التياء القلبية-الفوقية» تؤدي بالمرء إلى أن يضرب زوجته وأولاده، والحق أن كثيراً من البحوث قد خلصت إلى وجود معاملات ترابط دالة بين الإدمان وبين العنف في الأسرة، لكن معظم الباحثين لا يميلون إلى تفسير هذه النتائج على أنها دليل على العلاقة السببية بين هذين التغيرين (Pagelow, 1984). ولقد أكد الانكليزي (Appelton) أن نسبة المدمنين بين الآباء المضطربين لأطفالهم تصل إلى ضِعْفَي المدمنين بين سواهم من الآباء، ومن أبحاث هذا الباحث ينتج أن حوالي 70% من الآباء العنوانيين وزوجاتهم المضطربات يعانون من مشكلات مع الكحول، وتشير الأبحاث نفسها إلى أن حوالي 70% من مضطربي الزوجات وضحاياهم كانوا يعانون من مشكلات متعلقة بشرب الكحول الزائد عن الحد (Bergman & Brisman, 1992). وقد خلص الباحثان (L.Fruchman و D.Snyder) بنتيجة تحليل سجلات عيادات رعاية الزوجات المضطربات في عام 1981 إلى أن 22-36% من هؤلاء النسوة اشرن إلى الكحول كسبب لحوادث العنف (Saunders, 1992). ثم إن هناك كذلك مبدأ من الأبحاث التي تشير إلى أن الكحول يلعب دوراً مهماً في حياة مرتكبي العنف الأسري، وإن الكحولية موجودة عند جزء كبير من هؤلاء الفاعلين. غير أن هذه الأبحاث لا تنطص إلى نتائج متقاربة فيما يتعلق بحجم انتشار الكحول بين هؤلاء الفاعلين، ففي حين يسجل Gelles أن نسبة اثنين بينهم تصل إلى 18% فإن (Carlson) قد سجل 60%، (Labelle) 77%. وقد نبه بورغان إلى أن نتائج البحوث على ضحايا العنف تعطي نسباً أعلى مما تعطيه نتائج البحوث على الفاعلين، لأن هؤلاء الآخرين يميلون إلى التقليل من حجم هذه الطائفة منهم. وتوجد كذلك معطيات عن ازدياد نسبة مدمني الطغرات بين مرتكبي العنف الأسري، فقد بلغت هذه النسبة في أبحاث روي 71%، أما في أبحاث (Labelle) فوصلت النسبة إلى 78%. وفي أبحاث أبلتون إلى

٢٧٢: ويتوقع (Barnett & Pagan) أن هؤلاء وإن تولفوا من تعاطي المخدرات أو الكحول فإنهم لم يتولفوا بالضرورة من أن يكونوا عدوانيين (Bergman, 1992). ورغم أن الترابطات عالية إلا أن التفسيرات ليست واحدة لدى الباحثين. إن هذه النتائج لا تعني أن إحدى الظاهرتين هي سبب للأخرى، ومن المحتمل جداً أن تكون الظروف التي تشجع على الإدمان هي في الوقت نفسه ظروف مولدة للعنف. ومن المحتمل كذلك أن تكون هذه الفئات من العلاقة السببية بين العاملين ناجمة عن اتجاهات الاجتماعية المتأصلة للإدمان، أو نتيجة للعمليات الدفاعية اللاشعورية عند الضحايا أو عند غاطي العنف.

إن هناك عدداً غير قليل من الأشخاص الذين يشهدون العنف، ولكنهم غير عدوانيين، إضافة إلى أن هناك أشخاصاً ليسوا مدمنين ولكنهم غالباً ما يدخلون العنف في علاقاتهم بالآخرين. ثم إن انخفاض نسبة الإدمان في بعض البيئات الاجتماعية لا يرافقه بالضرورة غياب حالات العنف الأسري، وهذه الأسباب فإنَّ ههنا من الباحثين يرون أن الكمول والمهارة من سميات الإدمان إنما يتم استبدالها كعذر مبرر للشخص العدواني (Pagelow, 1984; 1992). إن الشخص العدواني يستطيع بهذه الطريقة أن يتجنب المسؤولية، لأنه يزعم أنه كان ثملًا ولم يكن يدري ما يفعل، بل إن البعض يفسرون هذا الارتباط بين الإدمان والكمول بأن هناك أشخاصاً عديمين يشربون من أجل أن يفعلوا ما لا يستطيعون فعله في حالة التمسك، فيدخلون السكر هراً لهم. ومن هنا يرى هؤلاء أن مثل هذا الاعتقاد بالعلاقة بين الإدمان والعنف قد يكون اعتقاداً خطراً، لأنه يدفع بحسب المسؤولية من كامل الشخص العنف، ليضعها على الأثر المزمو للإدمان (Pagelow, 1984; Kashani et al., 1992; Steinmetz, 1987).

٢-٩: أنماط المعتدين

تشير المعطيات التجريبية والملاحظات العيادية إلى أن للأزواج المعتدين صفات شخصية مختلفة تؤدي إلى الاختلاف في طابع العنف الذي يمارسونه. وعلى أساس هذه الظروف حاول بعض الباحثين أن يشهدوا تصنيفات خاصة للمعتدين من الأزواج مثلاً، يميز Elbow أربعة أنواع من الأزواج العدوانيين: الأول هو النمط المسيطر الذي يعمل زوجته كما لو أنها «شيء» يحاول أن يحرز عليها سيطرة كاملة، والثاني هو النمط المختلط (المترجج)، الذي يعيش في العادة مشاعر

متناقضة تجاه شريكه الحب والغضب والتكراهية. إنهم أشخاص يفتقرون من اعتمادهم جزئياً كبيراً لتقبل شريكاتهم لهم، ويحاولون بالتالي أن يحصلوا على عفوهم ورضاهم. والثالث هو النمط الباحث عن الدعم، والذي يبحث عن تعزيز صورته عن ذاته في حياته وفي حياة الآخرين، بما فيهم الشريكة. الرابع هو النمط المستمتع أو المتوحد، الذي يرى في شريكه جزءاً من نفسه (Saunders, 1992).

وهناك تصنيف آخر اقترحه جمعية (Men-McDonald) وهو يميز بين نوعين من الأزواج العدوانيين: النمط الضارب (Hitter) والنمط المضطهد (Batterer). ويكون الشخص الذي يقع ضمن النمط الأول ميلاً إلى الشعور بالمسؤولية عن العنف فيحاول أن يعتذر الضحية من نوبات غضبه التي لا يستطيع أن يسيطر عليها، أما أفراد النمط الثاني فإنهم ميالون إلى استخدام أشكال أشد تنوعاً وقسوة من السلوك العنيف، كالاعتذيب وسوء المعاملة، وهم يرفضون الاعتراف بمسؤوليتهم عن عدوانهم، فيفتقرون هذه المسؤولية على الضحية نفسها عادة.

أما (Stern & Key) فقد ميزا نوعين من العدوان على زوجاتهم: النمط المقتطع، ويتصف أفراد بالسيطرة النسبية على أفعالهم وحوادثهم ولكنهم يفتقرون فاضلين وعدوانيين. أما النمط الثاني فهو النمط المستمر الذي يكون أفراد دائمي الاضطهاد والعدوان على شريكاهم. فتراهم يستجيبون بالغضب والعدوان تجاه كل إحياء يواجهونه (Stern & Key, 1992). وقد ميزت (Steinmetz) نمطين من الزوجات العدوانية، يتصف أفراد النمط الأول بالاستغلال والاستمرار في التعامل واستخدام العنف من قبل كلا الطرفين. أما في زوجات النمط الثاني فإن المرأة وإن كانت تتعرض لنفس الشدة من الهجوم العدواني، فإنها لا تستقر شريكها ولا تباليه السلوك العدواني. وتضيف شتاينميتز أن الأزواج من النمط الأول (أي الذين يفتقرون العنف فيما بينهم) غالباً ما يعانون من مشكلات لتعلق بالعاطفي أو إيمان الكحول (Steinmetz, 1987). أما Pagan, Sorwart & Hansen فيميزون نمطاً من العدوانيين الذين تقتصر عدوانيتهم على حياتهم المنزلية، مقابل نمط العدوانيين مهنياً في الأسرة وخارجها. ويلقى هذا التمييز الأخير اعترافاً وتأييداً من باحثين عديدين. إن الأشخاص العدوانيين داخل الأسرة وخارجها يستخدمون عادة أشكالاً اتسمت من السلوك العدواني، ويشجع بينهم إيمان الكحول بالمقارنة مع أفراد النمط الآخر. أما من يكون عدوانهم مقتصر على أفراد الأسرة فقط فإنهم يكونون متعلقين بقوة

بأنسهم، وفي حال التعرض لخطر الطلاق فإنهم يبدون ميولاً واضحة لمحاولات الانسحاب، وغالباً ما يشعر أفراد هذا الصنف بالمسئولية والذنب في انطاب استخدامهم للعنف.

وقد ميز (Gondolf) انطلاقاً من بحث أجراه على 80 من حالات العنف الزوجي، ثلاثة أنماط من مرتكبي العنف الزوجي. النمط الأول هو نمط «العنفي المنزلي» الذي لا تكون سلوكياته العدوانية شديدة الفسوة والتطرف، وغالباً ما يصل الأمر إلى حد تعرضه للعقوبة القانونية، وهو يُظهر غالباً العطف والحنان على ضحاياه بعد أن يعتدي عليهم. النمط الثاني هم «السيكوباتيون» (المنحرفين اجتماعياً)، الذين يُكفون بضحاياهم درجات شديدة من الاتي، سواء كانت ضحاياهم من أفراد الأسرة أم من خارجها، وهم نسبياً أكثر عرضة للملاحقة القانونية نتيجة لذلك. أما النمط الثالث فهم السيكوباتيون، الذين يستخدمون أشكالاً بالغة التطرف من العنف، ويستخدمون السلاح والأدوات الخطرة أثناء هزات عنفهم (Saunders, 1992).

من كل ما سبق نرى أن في الإمكان أن تفرق بين نوعين من الأزواج العنيفين: النمط المسيطر، والنمط المتعلق بالخضوع. إن الزوج العنفي المسيطر يبدى أنماطاً من السلوك المعادي للمجتمع، ويستخدم أشكالاً قسوة من العنف سواء مع زوجته وأهل بيته أو خارجه، وتكون اتجاهاته حيال المرأة محافظة وتقليدية متعسبة، وهو لا يبدي أي شعور بالذنب أو المسؤولية عما يستخدمه من العنف. إنه يكون غالباً سيد البيت المطلق، فيحتفظ فيه لنفسه سلطة مطلقة بمساعدة الخوف والفرعيب. أما الزوج العنفي المتعلق فهو شخص يجمع ويخبط مشاعره وسلوكياته السلبية، ويبدى شيئاً منها فإنه يحاول في العادة أن يحصل على الصفيح والسماح، فيبدي نحو شخصيته الحب والحنان، وهو هادئ، عادة في مظهره الخارجي وفي سلوكه خارج بيته، ويقوم بتفريغ الغضب والتوتر الذي يلغعه خارج بيته (في سلة مثلاً) في بيته لاحقاً.

إن تصنيفات العنف من الأزواج - شأنها شأن كل أشكال التصنيف - ليست كاملة، ويضجم هذا قبل كل شيء من حقيقة أن العنف الزوجي ليس متعلقاً فقط بسلوك وشخصية القاتل فقط، بل كذلك بنمط التفاعل الذي يجري بين الزوجين. ويدعم هذا الافتراض حقيقة أن معظم حوادث العنف الزوجي تبدأ من أشكال من العدوان التعبيري الانفعالي، التي تبدو على شكل انفجارات غضب، ويمرور الوقت بتطلي هذا السلوك العدواني شيئاً من التعزيز، مثلاً من خلال خلطسوع الزوجة. وبعد ذلك يتعلم العنفي أن يستخدم العنف لتحقيق أهدافه، فيصبح العدوان عنده وسيلة

لا تعبيراً، يهدف إلى إحصاء المبطورة وإحكامها على الضحية -Neidig, Friedman & Coll- ina خلا من Saunders 1992.

٢-٣: الطابع التفاعلي للعنف الزوجي

إن صفات ضحية العنف الزوجي وتصرفاتها تؤثر على نمط التفاعل في علاقة الزوج بالكمال. ولا يقصد بهذا تحميل الزوجات مسئولية عدوان أزواجهن طبعين، ولكن يقصد توجيه الاهتمام لواقع أن صفات الضحية هي جزء لا يتجزأ من النظام الأسري، وأن هذه الصفات تؤثر دون شك في شكل واتجاه وشدة السلوك العدواني الناتج.

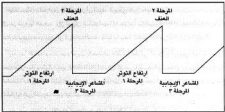
ولقد توصل (Synder & Fruchman) بنتيجة بحث أجريه في ملها خاص لضحايا العنف من الزوجات، إلى تمييز خمسة نماذج من سلوك النساء المضطهدات. النموذج الأول: تقوم به النساء اللاتي يحتفظن بروابط ثابتة مع أزواجهن -وهن يبررن عدوانهم عن طريق عزو المسئولية إلى الظروف الصعبة، سواء كانت هذه الظروف بيئية أم اجتماعية، وهن غالباً يتصلحن مع أزواجهن من خلال ممارسة الجنس- ويخرج حوالي ٤٨٪ من هؤلاء النساء من الملها ويعين الحياة مجدداً مع أزواجهن. أما النموذج الثاني فتشكله نساء يحتفظن بروابط مضطربة وغير ثابتة بأزواجهن، روابط مليئة بالرعب والخوف، وتتخللها فترات انفصال مؤقتة ويعودن ورغم أن هؤلاء النساء يتعرضن أحياناً لأذى بالغ وإهانة عميقة فإنهن يرجعن رغم ذلك إلى الحياة مع مضطهديهن، ويتصلحن معهم من خلال ممارسة الجنس. ويمثل النموذج الثالث نساء يشعرن بخوف شديد من أزواجهن إلى درجة أنهن لا يحاولن حتى الدفاع عن أنفسهن بأي شكل. أما النموذج الرابع فتشكله ما يتعرضن النساء فيه للوقوع ضحية العنف الزوج، ولكنهن يتواجهن في الملها بسبب الأذى الذي يتعرضن له أطفالهن. ويكون قرارهن بترك الزوج في العادة قراراً حازماً ونهائياً. ويمثل النموذج الخامس نساء فضين معظم حياتهن في أسر عدوانية، تمتد الطفولة كن ضحايا عدوان الوالدين وإهاملهما، وفي سن الرشد تتقبل هؤلاء النساء العنف كقدر محتوم، وعلى أنه جزء أساسي من حياتهن. تتواجد هؤلاء النساء في الملها لفترة قصيرة جداً من هجوم عنيف يتوقعنه، لكنهن سرعان ما يعين أزواجهن بعد ذلك إلى يوتهن من جديد. (Gullotta et al. 1986).

يؤكد جيلز وشتراوس وشلينميتز أن العنف الزوجي كثيراً ما يأخذ شكل حرب متبادلة يستخدم كل من طرفيها العنف. وإن لم يكن استخدامهما له متزامناً بالضرورة (Swinemetz, 1987). وقد أشارت بحوث سلونيمز إلى أن نصف النساء غالباً ما يتخذ الطابع الدفاعي (Pagelow, 1992).

وقد بدأ الاهتمام منذ عهد فروب والعمليات المعرفية لطرفي الصراع الزوجي، فقد قام فريق بحث بدراسة عملية العزو (Attribution) لدى كل من الضحية والعنيد، فبين أن غالبية الضحايا يعزون المسؤولية عن العدوان إلى العامل نفسه، في حين أن أغلب المعتدين يعزون هذه المسؤولية إلى الظروف المادية الضالطة (Holtzworth-Munroe et al., 1992).

وقد تبين كذلك أن الأزواج العدوانيين يكونون موالين للاعتقاد بأن سوء تصرف زوجاتهم، وإن لم يكن عدوانياً يشكل سبباً، تلهم من نواياهن السيئة ومواقفهن السلبية حيال الأزواج. ومن هنا نرى أن التفاعل بين أطراف الصراع يعنوي على نتائج خفية (لا يعبر عنها بصراحة) يمكن لها أن تلعب دوراً أساسياً في تطور الأحداث **والزواج حدة الصراع**. وأما فيما يتعلق بالعزو الذي تستخدمه النساء فيما يتعلق بعدوان أزواجهن فإن بعضهن يوضع المسؤولية على أنفسهن، أو على سوء الظروف العامة، في حين أن بعضهن الآخر يميل لإلقاء كامل المسؤولية على أزواجهن فيما يخص اعتدائهم عليهن (الرجوع السابق نفسه).

تصف الباحثة البانور وولكر ظاهرة العنف الزوجي على أنها ارتفاع تدريجي للتوتر بين الزوجين (انظر الرسم ١). في هذا المنظور ترى وولكر أن العنف يتطور وفقاً لثلاث مراحل، في المرحلة الأولى يرتفع التوتر بين الزوجين لأسباب عابية ويومية، وفي هذه المرحلة يأخذ العنف شكلاً اعتباطياً متقطعاً نسبياً. وفي المرحلة الثانية يصل ارتفاع التوتر إلى درجة تنهار معها قدرة الزوجين (أو أحدهما) على الاحتفال، ويبدأ يحدث انقجار متتابع، وتزيد بين الزوجين، يستخدم فيه أحدهما (أو كلاهما) شكلاً شديداً من العنف بالمقارنة مع ما يسبقه (الضرب مثلاً)، وقد تستجيب الضحية (الزوجة غالباً) عند ذلك بالانسحاب والعزلة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة عنف، وسلام ومصالحة، مع انخفاض واضح في درجة التوتر بين الزوجين. ولكن بعد مرور بعض الوقت يبدأ التوتر في التزايد من جديد، ليمثل الزوجان مرة أخرى في المرحلة الأولى وهكذا (Kashefi et al., 1992).



الرسم ١: مراحل ظهور العنف الزوجي من منظور اليانور وولكر (نقلا عن Steinmetz, 1987).

إن منظور وولكر هذا مفيد لتوضيح عملية تشكل ظاهرة «العجز المكتسب» عند بعض النساء من ضحايا العنف الزوجي. اعتماداً على الفكرة أن يتكهن مع الوضع بالسعي إلى تغيير سلوك الزوجين (أو على الأقل يكتسب في ذلك)، ومن هنا فإنهم يتفق معهم في علاقة «طبيعية» أو يقطع هذه العلاقة أو يهملان أو حتى يتقبلن ويوافقن على العنف على أنه «فقرهن» (Steinmetz, 1987). وبالنسبة يمكن لهذا أن يزيد من احتمال ظهور أشكال متطرفة الضمة من العدوان الزوجي، مثلاً حين تتوقف الزوجة فجأة دون أي مجهود عن أن تكون سلبية، فتقوم بقتل زوجها في ثورة غضب دفاعاً عن النفس (Kashani et al., 1992) وتضيف شينمينتز بأن من العوامل التي يمكن لها أن تسبب في تصاعد التوتر في المرحلة الأولى عوامل اجتماعية عامة، مثل الوضع الاقتصادي السيئ، أو عوامل خاصة بالأسرة نفسها، مثل سوء التواصل بين الزوجين وما ينجم عنه من سوء فهم، الكمون وغيرها (Steinmetz, opcit). ولقد بينت أبحاث وولكر أن فترة الهدوء والمصالحة بين الزوجين - المرحلة ٢ - تلحق طابعها الاتعالي بمرور الوقت، لأن الثعنتين يدركون بعد فترة موجز ضيعتهم واستسلامها، فيقبلون شعورهم بالذنب، وتتل هذه الأبحاث كذلك على أنه بعد الحوادث الأولى للعنف فإن تلقى الجناة قد اظهروا الحب والعنان والرجاء بالعفو والصفح، ولكن في المراحل المتأخرة من العلاقات العدوانية فإن ٧٤ فقط من الجناة اظهروا مثل

هذه المشاعر. ويعني هذا أن العدوان يكون في بداياته ذا طابع انفعالي تعبيرى، ولكنه يترور الوقت ينتقل إلى عدوان وسيفي. يهدف إلى ضبط سلوك الزوجة والسيطرة عليها (Stern, 1992) ويرى بورمان وشركاؤه أن شدة شعور مشاعر الغضب التي تعيشها الزوجات المضطهدات قابلة للمقارنة مع تلك التي تعيشها النساء الأخريات، ووجد أن غضب المضطهدات غالباً ما يتخذ طابعاً دفاعياً، إذ يواجهن تصاعد التوتر في المرحلة الأولى بهذا الأسلوب في محاولة للسيطرة على غضب أزواجهن القادم (Burman et al., 1992). أما ساندورز فترى أن النساء اللاتي يتعرضن للضرب يحاولن أن يستبقن هجوم أزواجهن عليهن باستخدام العدوان التلقائي. وذلك في محاولة منهن للسيطرة على الوضع، ووضع حد لتصاعد التوتر (Saudors, op.cit).

وقد استنتج بورمان أنه في حالة الزوجات التي لا تصل فيها الأمور إلى حد العنف الجسدي تمتلك الزوجات طرقاً معينة لضبط التوتر. وذلك من خلال تجنب الوقوع في الصراع عبر استخدام العقلة إزاء التصرفات غير المرغوب فيها من قبل أزواجهن. مثلاً الزوجة في العلاقة غير النظرية على العنف تفسر غضب زوجها قلة في نفسها بأن زوجها قد مر بيوم صعب أو «لا بد أنه متعب». أما الزوجة في العلاقة النظرية على العنف فإنها تفسر الموقف بشكل آخر، فما هو يسمى بمعاملي من جديد. مثل هذا التفسير يقرر في الواقع - برأي بورمان - درجة غوط كل من الطرفين في صراع مع الآخر. ثم يقرر بالتالي التطور اللاحق للموقف (Burman et al, op.cit).

٢-١: العنف الجنسي بين الزوجين

يتجلى العنف الجنسي بين الشريكين في إرغام أحدهما الآخر على ممارسات جنسية لا يرغب فيها، وغالباً ما تكون النساء هن ضحايا هذا النوع من أنواع العنف الزوجي (باستخدام القوة الجسدية أو بالتهديد باستخدامها). ولكن هناك حالات تقوم فيها النساء باستخدام الضغط النفسي على الرجال لإرغامهم على ممارسات جنسية لا يرغبون فيها (Muehlenhard et al, 1991).

ومن المدهش أن إعلان الخبرات الجنسية الزوجية من هذا النوع هو أمر أصعب بكثير على الضحايا بالمقارنة مع صعوبة إعلان بقية أشكال العنف الزوجي. ولم يتم الكشف عن مدى انتشار

الاعتداءات الجنسية بين الأزواج إلا شهيراً، ولا يجب فمعظم الأبحاث عن موضوع الاعتصاب تستند إلى سجلات الشرطة، التي لا تحتوي في العادة على مثل هذا النوع من حوادث الاعتصاب. وذلك لأن الشكوى حول التهاجمة الجنسية التي يقوم بها شخص غريب هو أمر مقبول، في حين أنه من المستبعد تماماً لتسجيل مثل هذه الحوادث حين يكون الفاعل هو الشريك الزوجي.

يعتقد (Campbell) أن نصف النساء المضطهدات على الأقل يقعن ضحية الاعتداء الجنسي من قبل أزواجهن، في حين تقدر Russel اعتماداً على بحث تم إجراؤه في عام ١٩٨٦ على عينة من ٩٣ متزوجة أمريكية أن ١٤٪ من المتزوجات في أمريكا يتعرضن للاعتصاب من جهة أزواجهن، وأن معظم هؤلاء الضحايا قد مررن بهذه التجربة أكثر من مرة، ففي ثلاث الحالات شهدت النساء أنهن تعرضن لذلك ما بين ٢-٢٠ مرة، في حين شهد ثلث آخر أنهن تعرضن لذلك ما يزيد على ٢٠ مرة (Pagelow, 1992).

وبينت أبحاث أجراها فريق بحث بقيادة (Hennrich) على ٤٠٠ امرأة أن حوالي ١٠٪ منهن كن ضحايا الاعتصاب من جهة أزواجهن (المراجع السابق نفساً). أما هينكلوير ويقول فقد أكد في عام ١٩٨٥ أن ١٠٪ من النساء المتزوجات في أمريكا كن قد أرفعن من قبل أزواجهن بالقوة الجسدية أو بالتفويض بها، على ممارسات جنسية لم يرفعن فيها، وأن نصف هذا العدد قد أباد تعرضن لذلك التجربة بما يزيد على ٢٠ مرة خلال حياتهن الزوجية (تقلاً عن Muehlenhard op.cit). وقد أظهر بحث أجراه (Campbell & Alford) أن أكثر الممارسات التي يتم إرغام الزوجات عليها هي الممارسات الفرعية (٨٧٪)، فالشرعية (٨٣٪)، ثم استخدام أشكال من الضرب أثناء الممارسة الجنسية (٤٤٪)، ثم إلحاق أضرار جسيمة في الفرج أو الشرج (٢٩٪)، فالإرغام على الممارسة الجنسية رغم وجود الأطفال في الغرفة نفسها (١٨٪) (Pagelow, op.cit).

يرى البعض أن الاعتصاب الذي يقوم به الزوج يؤدي إلى نتائج أعمق مما يؤدي الاعتصاب من جهة رجل غريب، فالخوف والام الجسدي ومشاعر العجز والذنب غالباً ما تترافق هنا مع الضغط النفسي الناجم عن الوجود المستمر للمعتصب، وعن اعتماد الضحية عليه نفسياً ومادياً (Muehlenhard & Linton, 1987) وغالباً ما يلحق أذى بليغاً بالعلاقات الأسرية، ويؤدي في غير القليل من الحالات إلى انهيار الأسرة (Starowicz, 1992; Pagelow, 1984).

تعتقد المنظرات من المدافعات عن حقوق المرأة أن جميع الرجال يمثلون ميولاً كاسدة للقيام بالاعتصاب، ومن يستشهدون لدعم هذه الفكرة بوالعامة أن كثيراً من الرجال العامين يستشارون جنسياً بقوة حين يراقبون مشاهد اعتصاب جنسي في الأفلام الخلاعية (Hall & Hirschman, 1991). وتزيد بعض الأبحاث هذه النظرة جزئياً، حيث تدل النتائج على أن بعض مرتكبي الاعتصاب يُظهرون قهراً أكبر من الاستمارة الجنسية حين يواجهون مشيرات تلتطي على عنصر الأنثى الجنسي تجاه الآخرين، بالمقارنة مع المشيرات التي لا تحتوي على مثل هذا العنصر (Quincy et al., 1984). ولكن أبحاثاً أخرى تم إجرائها على مختصين آخرين لم تزد هذه النظرة (Baxter et al., 1986; Hall, 1989; Blader & Marshall, 1989). وتدل هذه النتائج للناقضة على أن تفسير الاعتصاب استناداً إلى عامل واحد هو امر غير ممكن، وأن الاعتصاب يشكل في الواقع ظاهرة أشد تعقيداً من ذلك بكثير. ولقد قدم فريق مؤلف من (Hall, Hirschman & Bentler) نموذجاً نظرياً يراعي العناصر التفسيرية للظاهرة العنف الجنسي، وهو نموذج قد يكون مفيداً بشكل خاص لفهم العنف الجنسي الزوجي. وفي رأي هؤلاء الباحثين فإن العوامل التي تلعب الدور الأهم في ظهور العنف الجنسي هي التالية:

أولاً: يكون العنف الجنسي مدفوعاً باستمارة جنسية زائدة بالمزاجية فسيولوجية. إن ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية ليس صفة مميزة فقط لمرتكبي العدوان الجنسي، ولكن طريقة إشباع هذه الإثارة يمكن لها أن تكون كذلك. إن ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية ليس وحده العارفاً، ولكن طريقة التعامل معه يمكن أن تكون متعقدة.

إن مجرد ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية لا يكفي لكي يصبح صاحبه معتدياً جنسياً، فلكي يحدث هذا بالفعل لابد من تدخل عوامل معرفية معينة لدى الجاني. وهذه العوامل المعرفية تشكل العامل الثاني من عوامل العنف الجنسي، ويهي هذا أولاً اتجاهات معينة نحو النساء (مثلاً: إن النساء يكرهن الرجال ويكن لهم، ومن يستحقن الاعتصاب: أو: إن النساء يتصرفن في أوضاعهن أن يكن مغتصبات). تسمح هذه الاتجاهات للجناة بأن يكونوا عدوانيين جنسياً حيال كل امرأة، ومن هنا فإن القائمين بالاعتصاب غالباً ما يشوهون الإشارات والسلوكيات التي تقوم بها النساء، أو أنهم ببساطة يتجاهلوها، مثلاً: الإشارات الدالة على الألم أو على الرفض والظوف غالباً ما يتم تفسيرها من قبل الجناة على أنها منقاة أو مبالغ فيها، أو أنهم يعتقدون بأن المعايير الاجتماعية

المتعلقة بالسلوك الجنسي هي معايير ساذجة وبخية. ويمكن أن نضيف إلى العوامل المعرفية كذلك تقييم الموقف على أنه يتيح فرصة كبيرة أو صغيرة لإقضاء سر الفتح. وعلى أنه يتطوّر على خطر كبير أو صغير في أن يتعرض الفاعل فيه للعقوبة (مثلاً : أن تكون الضحية عاقبة للوحي. أو في حالة سكر شديد). ووفقاً لهذا المعيار يمكننا أن نرى ببساطة أن الزوجات هن للأسف لمن في موقف جيد. لأن الاحتمال قليل في أن تقوم الزوجة بالإبلاغ عن مثل هذا السلوك إذا صدر عن زوجها. وخاصة وأن المؤسسات القانونية في معظم بلدان العالم لا تعامل مثل هذه الاتهامات عند الزوج معاملة جديّة.

والعامل الثالث الذي يسهّل حدوث الاغتصاب هو اضطراب أو ضعف الضبط الانفعالي لدى الفاعل. فعلى ما يكون لاجتماع الحالة الانفعالية السلبية مع عمليات معرفية معقدة، بالإضافة إلى استثارة جنسية زائدة أموراً تسبّب حدوث الاغتصاب الجنسي. ويمكن أن يكون الغضب والكراهية أمثلة لهذه الحالات الانفعالية. وبخاصة حين تكون ناتجة عن إحباط جنسي ما.

أما العامل الرابع فهو التحيّزات السائدة الثقافية. وبخاصة حيوات الأسرة كالتعرض للاضطهاد من جهة الوالدين، أو التعرّض لطبقات تخلفات جنسية في الثقافة من جهة الأقرباء أو الغرباء، أو التنبذ الانفعالي من قبل الأقران... الخ. إن مثل هذه الطبقات تؤدي في العادة إلى اضطرابات خطيرة في الشخصية، وتزيد كثيراً من احتمال ارتكاب شخص ما للعدوان الجنسي (Hirschman, 1991).

إن نظام المعتقدات الاجتماعية والأفهام الشائعة حول الأسرة وحول العلاقات بين أفرادها، إضافة إلى الأنماط الفكرية المتصلة عن طبيعة كلا الجنسين، هي كلها بمثابة متحولات وسيطة، أو هي بالأحرى عناصر أساسية في عملية كبح أو تشجيع العنف الجنسي، وكما ترى موهلنهارد فإن من المفاهيم التي تلعب دوراً أساسياً في ظاهرة العدوان الجنسي في الأسرة يمكن أن نعتبر ما يلي :

- «العلاقات الزوجية هي أمر خاص بالأسرة فقط. يؤدي هذا الاعتقاد إلى ظهور مقاومة شديدة وحرص واضح حيال إعلان أي تصرفات سلبية يقوم بها الزوج، حتى ولو كانت هذه التصرفات مخالفة للقانون.

- «العلاقات الزوجية يجب أن تكون جنسية» تمل الأبحاث على أن الأزواج الذين يستخدمون العنف في علاقاتهم الجنسية مع زوجاتهم يعتقدون بعمل أن من واجب الزوجة أن تأتي للزوج كل ميوه الجنسية. وبالإضافة إلى ذلك فإن عدداً غير قليل من الزوجات يعتقدن بذلك ايضاً (Finkelhor & Yello, 1985). ويؤكد Russel بناءً على أبحاثها أن عدداً من النساء ينظرن إلى الجنس بوصفه مجرد واجب زوجي. وغالباً ما يقمن بتعطيل مطالب أزواجهن بغض النظر عن رغباتهن الخاصة.

- «الرجل الحقيقي يحصل على المراه عنوة» إن ما يقرب من 80% من النساء من ضحايا العنف الجنسي الزوجي يعتقدن أن الزوج المتعصب إنما يحاول بهذا الأسلوب أن يبرهن على رجولته وقوته (Fricke, نقلاً عن Muehlenhard, 1991). وتعتقد هؤلاء النساء أن على النساء في مثل هذه الحالات أن يكن صغيرات وهادئات. وأن عليهن أن يشعن حاجات الزوج قبل حاجاتهن الخاصة.

- «النساء يتصرفن شوقاً لكي ياتن مقتصدات» إن هناك اعتقاداً شائعاً بأن مقاومة المرأة للاغتصاب هي محض تمثيل وأنها في الواقع تعلم بأن يحصل عليها رجل قوي. وتساهم وسائل الإعلام في تعزيز هذه الفضاة وأمثالها. حين يتردد فيها بشكل مستمر السيناريو، الذي تكون فيه المرأة رافضة في البداية للاتصال الجنسي. فيقوم الرجل «بإلغائها» عنوة. ثم تحصل بعد ذلك النهاية السعيدة: تصل المرأة إلى رغبة جنسية عارمة وتلق في غرام مقتصدتها.

- «إلزام الزوجة على ممارسة الجنس ليس اختصافاً» في معظم بلدان العالم يستطيع الرجل أن يمارس الجنس مع زوجته متى شاء. وأن يحصل عليها بمباركة القانون والأعراف. ومن هنا فلا يعتبر الحدوث الجنسي على الزوجة اختصافاً، لأن أوامر رجال الدين والقضاة الانتدابية تزيد حق الرجل في إشباع حاجاته الجنسية تجاه زوجته منذ لحظة عقد قرانهما.

في الولايات المتحدة الأمريكية، وتحت تأثير حركات المدافعين عن حقوق المرأة، تغير الوضع القانوني تدريجياً منذ الثمانينات. ولقد أصبحت معظم القوانين القانونية في الولايات المتحدة تحترق على نص خاص يتم بموجبه اعتبار الاغتصاب الزوجي أمراً منتهكاً للقانون وموجباً للعقوبة (Muehlenhard, op. cit.; Pagelow, 1992) أما في بولونيا فليس هناك نص قانوني في قانون

العقوبات تتعلق بالاعتصاب الذي يقوم به الرجل تجاه زوجته، ولكن من يرتكب مثل هذا الفعل يمكن أن يكون مشمولاً بما يتعلق بالاضطهاد الجسدي لأحد أفراد الأسرة. ورغم ذلك فإن الإبلاغ عن مثل هذه الحوادث ما زال في بولونيا أمراً غير المألوف. وهو يظهر فقط في بعض القضايا التي تتعلق بالتفريق بين الزوجين (Sawicki, 1992).

٣- العنف الموجه ضد الأطفال

يميز اسم فرونشيك ثلاثة أشكال من العنف الموجه ضد الأطفال. أولها هو إهمالهم وعدم الاهتمام بهم من جهة والتهيم، وهو ما يشكل خطراً من الأبوين عن واجباتهما الوالدية للتعرف عليها في الأعراف الاجتماعية السائدة في مجتمع ما، وثانيها هو العقوبات والعقوبات، وبخاصة الجسدية منها وذات الشدة العالية، وثالثها هو الاضطهاد والتعذيب من قبل الأبوين لأطفالهما (Froczek, 1986). وهذا التصنيف لأنواع العنف ضد الطفل صلي ونافع في تخطيط البحوث حول هذه الظاهرة، ورغم ذلك فإننا نرى ضرورة إضافة شكل رابع إلى هذا التصنيف، ألا وهو الاستغلال الجنسي للطفل، وهذا الشكل الأخير من أشكال العنف التي يلاقيها الأطفال يؤثر في الفترة الأخيرة تأخيرات كثيرة، وستعرض له بدورها بالتفصيل في نقطة لاحقة.

إن مفهوم العنف الجسدي الموجه ضد الأطفال يؤثر بعض نقاط سوء الفهم، بخاصة وأن كثيراً من الناس ما زالوا يعتقدون أن الأبوين ليس لهما فقط الحق، لكن عليهما واجب استخدام العقاب الجسدي حيال أطفالهم ليحسنوا تربيتهم. وقد قام الكونجرس الأمريكي في عام ١٩٧٤ بتشكيل لجنة خاصة لتوضيح هذا المفهوم، حيث تم إصدار مرسوم خاص عن حقوق الطفل وعن طرق مكافحة سوء استخدام السلطة الأبوية، فعرّفت اللجنة العنف الجسدي على أنه «الشجب والجروح أو الكسور أو الصرير، بنتيجة الرفس أو الشتم أو العض أو الضرب أو استخدام السكين أو استعمال الفؤوس» (Forward, 1992). غير أن مثل هذا التعريف يؤثر كثيراً من المشكلات، فهو لا يأخذ بعين الاعتبار أنواعاً مختلفة من الأذى الجسدي الذي يتعرض له الطفل. إن طفلاً قد كسر له عظم بسبب الضرب هو طفل مضطهد بحسب هذا التعريف، في حين أن الطفل «المزوق» من الضرب لا يعتبر كذلك؛ ولقد تعرض القانون الاتحادي الذي يحتوي على تحديد مضايقة العنف

الجسدي لاكتفاء عنيف من قبل عالم التربية Neill الذي كتب قائلا: «يمكن للأهل أن يفسدوا أطفالهم كما يشاؤون إذا حرصوا على ألا يتركوا على أقدامهم أثراً واضحا يمكن للمحكمة أن تراها». إن قانوننا الجزائي عبارة عن سجل كبير منتهج للأنام التي يمكن أن ترتكب تحت ستار العدالة» (Neill, 1991). وترى الكاتبة الأمريكية سوزان فورورد أن العنف الجسدي هو «كل شكل من أشكال المملوك الموجه ضد الطفل بما يثير عنده الألم، بغض النظر عما إذا كان هذا المملوك يترك أثرا أم لا» (Foreword, op.cit). وترى البولونية أو بوبوفسكا أن العنف في التربية هو «التأثير على المرء عن طريق القوة الجسدية أو النفسية بهدف إرقاعه على الخضوع لإرادة مربية» (Obuchowska, 1989).

ومن الواضح لنا أن هناك فوضى شديدة في أدبيات الظاهر، وهي فوضى ناجمة بالدرجة الأولى عن استخدام صمد من الألفاظ التلقائية معني، التي تستخدم بشكل اعتباطي، مثل التعديلات التالية: سوء معاملة الطفل (Child Abuse)، العنف ضد الطفل (Violence Against Child)، وغيرها. إن عدم تحديد هذه المصطلحات بدقة مع ازدياد الاهتمام الجماهيري حالياً بقضية العنف الأسري، سيؤدي إلى مفرد من الفوضى والاضطراب، سواء بين المختبرين أم بين العاملين في المجال ميدانياً، ومن جهة أخرى، فإن معظم الباحثين حالياً في شؤون العنف الموجه ضد الطفل ينطلقون أساساً من موقف أخلاقي يقوم على استنكار بل وإدانة كل مظهر من مظاهر السوء في التربية. ولعل هذا يلقي البرر والفهم إذا ما استعرضنا التعريفات الإحصائية التي توضح نطاق ما يرتكبه الأهالي ضد أطفالهم في شتى أنحاء العالم. لكن من الواجب هنا التنبيه إلى خطر، يقوم على أنه في ضوء التعريفات العريضة الغضائفة للعنف ضد الطفل - مثل تعريف أوبوخوفسكا المذكور أعلاه - سيكون من الصعوبة بمكان أن نميز بوضوح بين ما هو سلوك حازم للوالدين تجاه أبنائهم، وبين ما هو عنف تجاههم، إن من الضروري في سياق عملية التنشئة الاجتماعية أن يتم استخدام شيء من الضبط والتحكم لسلوك الطفل، من أجل أن يعتاد احترام القوانين والقيم الاجتماعية، وهو ما يعني ضرورة إلزام الأطفال باحترام القواعد العامة المتعارف عليها في مجتمعاتهم. وهذا يعني أنه بحسب «التعريفات الغضائفة» شيء من العنف (المعروف) حيال الطفل. وتكمن الغارقة حين يعتمد بعض الباحثين تعريفاً واسعاً للعنف ضد الطفل، ويعتبرون رغم ذلك على موقف أخلاقي (أيدولوجي) رافض لكل أشكال العنف ضد الطفل.

٣-١: العنف حيال الأطفال: معطيات إحصائية

لنص وثيقة حقوق الطفل التي تم التصديق عليها في هيئة الأمم المتحدة في عام ١٩٨٩ على ما يلي:

- أ - ينبغي تأمين ظروف النمو الصحي والطبيعي للطفل، سواء أكان هذا النمو عقلياً، اخلاقياً أم اجتماعياً، وأن يتحقق له هذا النمو في جو من الحرية والاحترام للكرامة الشخصية.
- ب - ينبغي أن تضمن الطفل حقه في الاستفادة من خبرات التأمين الاجتماعي، والطفل حتى قبل ميلاده كذلك الحق في أن يطمح وأن ينمو في ظروف صحية مناسبة، إن له الحق في التغذية المناسبة وفي السكن المناسب وفي الرعاية الطبية المجانية.

جـ - للطفل الحق في أن يتلقى تربية نزيهة بالحد الأدنى من الثقافة والتعليم، وتمكنه كذلك من تنمية قدراته واستقلاليته في التفكير، ويسمح له أن يصبح عضواً فاعلاً في مجتمعه، وبمثل هذا التعليم ينبغي أن يكون متجانساً.

د - للطفل في كل الأحوال (الأيضاً) الحصول على الحماية والمساعدة.

هـ - يجب حماية الأطفال من كل أشكال الإهمال والاستغلال والانتهاك، ولا يسمح في أي ظرف من الظروف أن يتم تسخير الطفل أو استغلاله بهدف الربح المادي إذا كان هذا العمل ضاراً بصحته أو بتعليمه أو يعرقل نموه (عن Balcerak, 1988).

أما في الحياة الواقعية العملية فإن مواقف الطفل يختلف عن هذا اختلافاً جديراً في بلدان العالم المختلفة، وعلى العموم يمكن القول إن عالم الراسخين لم يتقبل بعد بشكل كاف، ولم يعترف إن الطفل إنسان له حقوق محددة. إن مشكلات الأطفال مازالت غالباً تُدرك وتبحث من وجهة نظر حاجات الآباء، فمعامل الطفل المعين على أنه «ميتهم الصغيرة» أو أنه دعم لهم، أو على أنه مجرد يد عاملة، على أنه ضمان للتأمين حياة لبره في الكبر، ومازال الكبار يتناسون في أغلب الأحيان، إن الطفل الحق في أن يعيش طفولته وأن يشبع بها، وإن له الحق في أن يكون محبوباً كما هو، وليس كما يريد له الآخرون أن يكون.

إن اهتمام العلماء بظاهرة سوء معاملة الأطفال بدأت في الستينيات، حينما وصف هنري كيب أول مرة ما اسماء «متلازمة الطفل المُضطهد (Syndrom of Abused Child, Kashani et al. 1992, Milner 1991, Steinmetz 1987)

ويشير عدد الأطفال المُضطهدين في الولايات المتحدة الأمريكية بما يتراوح بين ٦٠ ألفاً إلى ٢.٢ مليون طفل. ويعود هذا الفرق بين المصطلحات الإحصائية في جزء منه إلى اختلاف تعريفات العدوان والعنف. كما قد تعود هذه الفروق إلى اختلاف أماكن وإوقات وعمليات البحث. كما يعود من جهة ثالثة إلى اختلاف مصادر المعلومات المعتمدة في البحوث المختلفة، فبعضها يعتمد سجلات الشرطة والقضاء، في حين يعتمد بعضها الآخر على الاستبيانات أو على تقارير المشافي العامة. وعلى العموم يمكن لنا أن نؤكد أن عدد الأطفال المُضطهدين هو أكبر من العدد الذي تقدمه الإحصاءات، وأن العدد الأكبر من الحالات يمثل على الكتمان. يدل أبحاث حديثة قام بها كل من جيلز وشترلوس على أنه في الولايات المتحدة وفي إنجلترا فإن ما يتراوح بين ٨٥ إلى ٩٧٪ من الآباء يقرّون بأنهم - على الأقل في مرحلة من مراحل حياة أطفالهم - كانوا يستخدمون معهم العنف الجسدي. وينطوي هذا العنف على أشكال من الضرب مثل: الضربات غير المبرحة، القذف بضربة مبللة، ضرب الأطفال بالعصا أو بالحزام. على أن نسبة الآباء الذين اعترفوا باستخدام العقوبات الجسدية الشديدة بلغت ٦٦٪. وتدل أبحاث شنيورد (Fracek 1986) على أن ٨٦٪ من الأمهات و ٤٩٪ من الآباء في الأسر الأكاديمية يوجهون لأبنائهم الضربات. وأن ٦٠٪ من الأمهات و ٨٠٪ من الآباء يضربون أبنائهم باستخدام أدوات مثل: الحزام، العصا، الخ.، ويبدو أن صفع الطفل على الوجه هو سمة مميزة للأسر الأكاديمية. إذ أقر ٧٥٪ من الأمهات و ٦٢٪ من الآباء بأنهم «نابراً على الكتل» يستخدمون هذه العقوبة مع أطفالهم. ومن جهة أخرى فقد اعترف ٤٨٪ من الأمهات و ٣٦٪ من الآباء بأنهم يصفعون أطفالهم «على مؤخراتهم».

ثم إن العنف الجسدي لا يقتصر على الكبار، فوفق بين أحد البحوث الأمريكية، الذي أجري على ١٠٠ أم من نزليات مستشفى عام في لوس أنجلوس، أن ما يزيد على نصفهن قد ضربن أطفالهن قبل أن يتنموا العام الأول من عمرهم، وأن ربعهن قد استخدمن العقاب الجسدي مع أطفال قبل أن يتجاوزوا الشهر السادس من أعمارهم (Steinmetz, 1987). وقد تبين كذلك من

أبحاث ويتنبرغ أن ٤١٪ من الأمهالي الأمريكيين استخدموا بعض أشكال العنف الجسدي تجاه الأطفال الرضع ممن لم يتجاوزوا الشهر السادس من العمر، وأن ٨٠٪ منهم قد اعترفوا باستخدام العطب البدني مع أطفالهم قبل أن يتنبرغ من عمرهم عامين (الرجوع السابق). وتدل نتائج البحث الذي نفذته شتراوس على عينة كبيرة في عام ١٩٧٥ على أن حوالي ٢٪ من المفحوصين كانوا قد تعرضوا للركل والضرب المبرح من قبل آبائهم، وأن ٨٪ من هذه الحوادث قد حدثت في الطفولة المبكرة. ولقد بينت نتائج البحث الذي شمل ٢١٤٢ أسرة من تحوي على أطفال تتراوح أعمارهم بين ٢-١٧ عاماً، أن ٧٥٪ من هذه الأسر كانت تستخدم العنف الجسدي ضد أطفالها (بما متوسطه ٢٦ مرة خلال العام). وقد كانت هذه الحوادث عبارة عن حوادث دفع أو قرح في ٤٢٪ من الحالات، وكانت شديداً في ١٦٪ من الحالات، في حين كانت تهديداً باستخدام القسوس أو السكين ضد الطفل في ٨٪ من الحالات، ووصلت إلى درجة الاستخدام الفعلي للقسوس أو السكين ضد الطفل في ٢٪ من الحالات. فليلاً أردنا بناء على هذه النسب أن نصف العدد التقديري للأطفال الذين يتعرضون للعنف من أصل ٣٦ مليون طفل أمريكي من تتراوح أعمارهم بين ٢-١٧ عاماً لتوجد أن ٦٠٠ مليون طفل يتعرضون للضرب في هذه السن، وأن حوالي مليون ونصف منهم يهتدون بالسلاح الناري أو بالسكين، وأن ما يزيد قليلاً على مليون طفل يتعرضون للهجوم باستخدام أحد هذين السلاحين.

وتدل الإحصاءات الأمريكية في عام ١٩٨٥ على تراجع واضح في أعداد حالات استخدام العنف ضد الأطفال بالمقارنة مع إحصاءات عام ١٩٧٥، فيشير البعض إلى انخفاض بقلوب ٢٤٪ في حوادث استخدام العنف ضد الأطفال، وفيما يخص الضرب والتهديد بالضرب بمختلف أشكاله فإن هذا الانخفاض قد بلغ ١٧٪، وهو ما يمكن اعتباره دليلاً على نجاح سياسة التوعية الاجتماعية ومراجعات الدخالات الانفعالية الأمريكية التوجّه للتوعية والعلاج في حالات سوء معاملة الأطفال (Pagelow, 1992).

وفيما يخص الأبحاث الجارية في البلدان العربية فإنها -على قلة- تدل بوضوح على وجود مشكلة سوء معاملة الأطفال والعنوان الجسدي ضدهم كذلك في البيئة العربية. على أن من اللازم الإشارة إلى عدم وجود إحصاءات أو سجلات موثوقة في هذا المجال، حيث إنه لا توجد إحصاءات

رسمية عربية متعلقة بهذه الظاهرة. ويذكر لنا مصطفى الشير (١٩٧٧) أن الإحصاءات العربية الرسمية عن حجم ظواهر الجنوح هي إحصاءات متناقضة، وأن بعض هذه الإحصاءات تشير إلى أن عدد هذه الظواهر يتناقص عاماً بعد عام، وهو في رايه ناتج عن السيطرة السياسية على الإحصاءات. وعن أن هذه الإحصاءات غير حقيقية.

تدل أبحاث جرت في العراق (الياسين، ١٩٨٦) على أن ٢٦٪ من الآباء و ٢٧٪ من الأمهات يعاملون أبنائهم بالمعنوان اللطفي، وأن ٢٦٪ من الآباء و ٢٦٪ من الأمهات يستخدمون العنف الجسدي في تعاملهم مع أولادهم حين يخطئون. ومن أشكال هذا العنف الجسدي يذكر لنا الياسين: الضرب باليد، بطرطوم اليد، بالعصا، بالعذاء، الربط والتقييد، الرقص، والركل، بل وحتى الإحراق بالنار.

أما الأبحاث ولده جعفر التي تم إجرائها على الأطفال الجامعين في سورية (جعفر، ١٩٨٧) فإنها تدل على أن ٥٧٪ منهم كانوا شهوداً للطلاق والعراكات الفكرية بين الأبوين، وأن ٤٦٪ منهم كانوا يلقون من أبائهم معاملة قاسية شديدة المصارحة. وتعني المصارحة كما يذكر الباحث نفسه العقوبات الجسدية الشديدة التي توجه إلى الطفل لأقل مرة تدر منه. وفي العادة كانت هذه العقوبات توجه من قبل الآباء. الأخيرة الأكبر، أو الأمهات.

ويعتبر الوصول إلى معطيات إحصائية في الأبيات المتعلقة بهذه الظاهرة أمراً في منتهى الصعوبة في معظم دول العالم، إذ أن مثل هذا النوع من الإحصاءات لا يتم إجراؤه فيها للأسف. يوجد مثلاً في الإحصاءات القانونية البولونية يد خاص بالضحايا وتعليب أفراد الأسرة، دون أن يتم فصل هذه الجنتحة عن جنتحة إساءة معاملة الطفل بوجه خاص (Finkelhor, 1991). ويتم سنوياً تسجيل ٦٥ ألف جنتحة من هذا النوع ترتكب تجاه أطفال أو تجاه راشدين ممن يتكونون على ثلاثة أعمار بمن يضطهدهم. ولقد تم إصدار أحكام على ٩٧٤٢ شخصاً ممن ارتكبوا هذه الجنتحة في عام ١٩٧٨، وبلغ هذا العدد ٩٠٠٠ في عام ١٩٧٩، وانخفض إلى ٨٩٧٢ في عام ١٩٨٠، وإلى ٨٧٦٦ في عام ١٩٨١ (Czyz 1983). إن قانون الأسرة البولوني (قانون الأحوال الشخصية عموماً) يحد من سلطة الأبوين على الطفل في أي حالة يصبح فيها التهديد لصحة الطفل، وإذا حدث بنتيجة سوء استعمال السلطة الأبوية أو نتيجة أعمال الوالدين أن تعرضت حياة

الطفل أو صحته (الجسدية أو النفسية) للخطر فإن القانون يعاقب السبب في هذه الحالة بما نص عليه القانون الجزائي. وينص قانون الجزاء على أن تجاوز الحدود المتعارف عليها اجتماعياً في عذاب الطفل هو جنحة، وإذا ما تم تقييم هذا السلوك بالخبرة على أنه اضطهاد للطفل (Child Abuse) فإن الفاعل يعاقب بحسب المادة 188 من قانون الجزاء التي تنص على ما يلي :

مكل من يضطهد جسدياً أو نفسياً أحد أفراد أسرته، أو شخصاً ممن يرتبطون به بعلاقة اعتماد دائمة أو مؤقتة، أو شخصاً فاضراً أو شخصاً عاجزاً، فإنه يعاقب بحسب جريمة لمدة تتراوح بين ستة أشهر وخمس سنوات.

أما إذا أدى التعذيب إلى استمرار بالغة بجسد الضحية أو بصحتها، فإن الفاعل يعاقب بنص المادة 189 من قانون الجزاء. التي يعاقب من يخالفها بعقوبة تتراوح بين سجن عام واحد إلى عشر سنوات.

وشمل أبحاث قام بها بواجيفسكي في بولونيا حول ظاهرة الهرب من المنزل على أن 97٪ من أفراد العينة التي شملها البحث كانوا يمارسون للمعطيات الجسدية من جهة والديهم، وبالمناسبة فقد تبين أنه من أصل 62 حالة تمت دراستها (حالة هرب من المنزل) فإن الخوف من العقوبات الشديدة كان سبب الهرب في 61 حالة. ويشير بواجيفسكي إلى أنه يعتقد أن هذا الخوف كان واقعياً ومبرراً، لأن هؤلاء الأشخاص أو الجزء الأكبر منهم سبق لهم التعرض مثل هذه العقوبات التي تثير فيهم الخوف (Blazewski, 1979).

ثم في عام ١٩٨٠، خلال المؤتمر التاسع عشر للجمعية العلمية للأطباء الشعاعيين في مدينة تشيتشين البولونية، تقديم دراسات لبعض حالات «تلازمة الطفل المضطهد». وتم نقاش حالات مماثلة بشكل موسع في «لجنة الصدمات» المنبثقة من جمعية جراحي الأطفال البولونيين في عام ١٩٨١. وقد تميزت أعمال هذه اللجنة بكونها قد استطاعت أن تقدم بعض المعطيات الرقمية عن انتشار الظاهرة. فقد تبين مثلاً أن المستشفى المحلي في مدينة ياروموف -وهي مدينة بولونية صغيرة- قد سجل خلال الأعوام ١٩٦٩-١٩٧٨ إحدى وسبعين حالة من حالات اضطهاد الطفل. وفي العيادة الجراحية للأطفال التابعة لجامعة لوبلين تم خلال الأعوام ١٩٧١-١٩٨١ تسجيل ٢٢

خلة من هذا النوع، ثماني منها حدثت في عام ١٩٨١ وحدث، إضافة إلى سبع حالات انفصالي فتيات في من يتراوح بين خمسة أشهر إلى ثلاثة عشر عاماً (Acyra, op. cit).

أما البحوث ببيكارسكا فقد دلت على أن ٨٦٪ من أهالي بولونيا يضرعون أطفالهم، وأن ٤٤٪ منهم يستخدمون في ذلك العصا أو أدوات مشابهة في ضربهم، وعلى أن معظم الأهالي (من ٨٤ إلى ٩٧٪) غالباً ما يستخدمون مع أطفالهم شتى أنواع التهديد، ويتوجهون إليهم غالباً بالتعبير عن الغضب والقسوة (Pickarska, 1991).

ينبغي أن نتوقع إذاً أن العدد الحقيقي للحالات - رغم عدم وجود إحصاءات بولونية رسمية- لا يتعد كثيراً عن مثيلاته من الأعداد في البلدان الأوروبية الأخرى، وأن مشكلة اضطهاد الأطفال موجودة هناك أيضاً بحجم يؤثر القتل.



٣-٢ : الآباء الذين يضطهدون أطفالهم

هل الشخص الذي يضطهد طفله هو شخص طبيعي؟ هل يطور أبوه اضطرابات خاصة أو على الأقل صفات شخصية خاصة؟ إن الإجابات عن هذا السؤال تختلف فيما بينها للأسف.

- **الاضطرابات العصبية النفسية:** تدل بحوث Elliot على وجود اضطرابات عصبية نفسية مختلفة مثل انخفاض القدرة على ضبط الانفعالي، اضطرابات الشخصية ذات الطابع المعادي للمجتمع، صعوبات في تركيز الانتباه، تشارك جميعها مع سلوك اضطهاد الأهالي لأطفالهم. ويضيف إيوت أيضاً أن بعض الاضطرابات المعرفية مثل محدودية الذخيرة اللفظية، بطء فاطحات التفكير، وبعض الاضطرابات التواصلية البسيطة، تعد من قدرة الجناة على التواصل الفعال مع الطفل. ونجد كذلك من إمكانات تكيفهم مع المشكلات الأسرية. ويخلص هذا الباحث إلى أن الصعوبات العصبية النفسية يمكن لها أن تزيد من احتمالات ظهور أنماط السلوك غير اللائق عند الابوين، وتلوث بالتالي إلى سوء معاملة أطفالهم (Münzer et al., 1991). ويشير باحثون مختلفون إلى وجود علاقة بين انخفاض مستوى الذكاء عند الآباء وبين سوء معاملةهم لطفل. وقد دلت البعض على أن الآباء الذين يكون لديهم شيء من التطفل المعظم هم أشد قابلية من غيرهم لإساءة معاملة أطفالهم (الرجع السابق). وتوجد معطيات تشير إلى وجود اضطرابات

نوعية في المجال المعرفي عند الآباء العدوانيين، تركز قدرتهم على التفكير المجرد، والفهم السطحي لسلوك الأطفال، وتقص القدرة على اتباع استراتيجيات مناسبة في التعامل مع الطفل (Starowicz, 1992; Walke et al. 1988). خلا من (Milner et al. op. cit). ورغم أن هذه المعطيات وغيرها توحي بوجود علاقة وثيقة بين بعض الاضطرابات النفسية وبين المظهر السلوكي للأطفال، فإن هناك أدلة عديدة من الجهة العاكسة تعاكس هذا الزعم. فقد بينت دراسة Pollock & Stern في عام ١٩٦٨ أن الآباء المضطربين لأطفالهم لا يبدون سلوكاً عدوانياً زائفاً عن الحد في مجالات حياتهم الأخرى، وأنهم في هذه المجالات لا يختلفون عن بقية أفراد المجتمع (Steinmetz, 1987). وبنت دراسة أجراها (Kemp & Heller) أن ما لا يزيد على ٢٠٪ من مضطربي الأطفال يعانون من اضطرابات عقلية واضحة، وكما بنت دراسة سميت بزمالة باستخدام التخطيط الكهربائي للدماغ في عام ١٩٧٢ على أن الآباء الذين يضطربون أطفالهم لا يبدون أي اضطرابات عضوية دماغية شبيهة من مواقع (المراجع السابق). وفي رأي شليمنجر فإن هؤلاء الآباء لا يبدون لا أكثر ولا أقل من غيرهم من الاضطرابات النفسية ولا الانفعالية.

- **المشكلات الانفعالية:** يبدو لدى مضطربي الأطفال - كما يشير عدد من الباحثين - ضعف في قدرتهم على ضبط الغرائز (Ellis & Milner, 1981). وتزيد ملاحظات عيانية صدق هذا الزعم، حيث إن هؤلاء الآباء بالذات يبحثون غالباً عن تبرير لصرغاتهم في الظروف الخارجية (Pagelow, 1992; Milner et al. 1990). وقد أظهرت دراسات عديدة قام بها Zerkind & Kind ومساعدته على أن الأمهات اللذين يضطربون أطفالهم يتصفون بانخفاض قدرتهم على تحمل صوت بكاء الرضيع، وقد بنت ملاحظاتهم أن هؤلاء الآباء يظهرون في مثل هذا الموقف بفرط في الاستجابات الفيزيولوجية لصوت بكاء الطفل (ارتفاع الضغط، تصارع إيقاع ضربات القلب، تزايد الوصلية الجلدية الكهربائية للجلد) وتكون كل هذه المؤشرات عندهم أعلى بشكل ملحوظ مما عند الأمهات الأخرى (Zerkind, 1991, 1992). وقد أكد باور ووينتيمان من جهة أخرى أن الأمهات العدوانيين يتصفون بفرط الاستجابة العصبية (Hyper Responsive) للإثارة (Milner et al. 1991). وقد أشارت نتائج دراسة قام بها كل من فوريدي ولاب في عام ١٩٨٠ على أن الأمهات العدوانيات أبدن استجابات فيزيولوجية أشد بشكل واضح مما أبدت الأمهات الأخرى في مواقف بكاء الطفل أو ضحكته ومضغبه، إذ ظهر عليهن الزعاج أشد وتعاطف أقل مع الرضيع

البياكي، وفيتم صوت بكائه على أنه مزعج بوضوح أكثر مما فعلت الأخريات، وأيدت دراسة لاحقة أجراها (Friedrich) وبملازمه صحة هذه النتائج (للمرجع السابق).

- العمليات المعرفية: بينت فصوص ميدانية أن الأمالي العدوانيين يتصفون بإدراك خاص لصفات سلوك الطفل. وقد أكد (Cone & Wood-Shuman) أن الأمهات العدوانيات يدركن سلوك الطفل على أنه سلبي وعدائي وقصدي بشكل أكبر مما تفعل الأمهات الأخريات (للمرجع السابق). كما أكد فريق بحث بقيادة (Reid) أن الأمالي العدوانيين بالتفافية مع غيرهم هم أشد إيماءاً لأطفالهم على أنهم أكثر عدائية وأقل ذكاء، ولغير طبيعيين (Herzog et al. 1992) وأظهرت دراسة قام بها (Twentymen & Larrance) أن الأمهات العدوانيات كن يرين سلوك أطفالهن الجهد على أنه ناجم عن عوامل خارجية في حين أن سلوكهم السبي، ناجم عن الطبيعة السيئة الثابتة للطفل نفسه (Milner et al. op.cit). وعلى أساس هذه الدراسات المتعددة يمكن لنا أن نستنتج أن الأمالي المضطهدين للطفل يتجاهلون أو لا يرون الصفات الإيجابية فيه، وأنهم يهتمون في نظرهم إلى على صفاته السلبية. إن عملية الصائل المحتكم (Stigmatization) التي يدمع بها الطفل يمكن أن تكون ناجمة عن إيماء توقعات الأهل من طفلهم. وقد أكدت هذا دراسة قام بها Kempe وملائقوة، حيث أثبتت النتائج أن الأمالي المضطهدين لأطفالهم يشكلون (يطون) توقعات غير واقعية أو عالية للغاية من أطفالهم (Milner et al. op.cit). وقد دلت بحدة لاحقة قام بها Perry ومساعدوه أن الأمالي العدوانيين يطلبون من أطفالهم أن يكون معدل نموهم لبطاً أو أسرع من مسار نموهم الطبيعي. ويؤكد بالمشور متعقدون من ناحية أخرى أن الأمالي العدوانيين يبتون حول أطفالهم توقعات إما مرتفعة أو منخفضة زيادة عن القزوم (Krivitz & Driscoll, 1983, Mika, 1987). إن هذه التوقعات المختلفة والمتناقضة أحياناً قد تكون ناجمة عن حقيقة مفادها أن توقعات الأهل من أطفالهم تتغير مع عمر الطفل ومع مواجهة إيماء التوقعات السابقة. إن الوالد الذي يبنى توقعات مبالغ فيها من طفله سرعان ما يواجه إيماءات عديدة، وهو ما قد يقود مع الوقت إلى فقدان إيماءه بقرارات طفله، مما يدفعه إلى تبني توقعات وأمال منخفضة عن القزوم فيما بعد. إن التوقعات غير المناسبة التي يتصف بها الأمالي المضطهدين لأطفالهم تدل على شحالة معرفتهم فيما يخص موضوع تطور الطفل ونموه. وعلى انخفاض مهاراتهم التربوية (للمرجع السابق).

- الخبرات السابقة مع العنف لدى الجناة: إن الخبرات المؤذية التي يمر بها الأهل المضطهدين لأطفالهم أثناء خضوعهم في طوائفهم لعملية التنشئة الاجتماعية، تشكل في رأي Fracsek مؤسراً هاماً يمل على الشكليات الشخصية التي توجد عند هؤلاء الآباء والأمهات. وينبغي هذه الخبرات على صلة واضحة بالبول التي تبدو لديهم كمربين إلى الغضب والتوتر الانفعالي بالإضافة إلى قوة الصراعات الأسرية الداخلية التي تبدو في حياتهم (Fracsek, 1986). يوجد على كل حال عدد كبير من البحوث التي توضح نتائجها بأن الآباء المضطهدين لأطفالهم كانوا هم أنفسهم في طوائفهم ضحايا أو شهود مثل هذا العنف في أسرهم. (Milner et al., 1991, Bergman & Brismar, 1992, Seinnmetz, 1987; Hilton, 1992). الاعتقاد متفق كلية مع نظرية Bandura في التعلم الاجتماعي (انظر الفصل الأول). إن الآباء يكونون صوابين تجاه أطفالهم لأنهم تربوا في أسر كان الآباء فيها يقدمون مثل هذا النموذج في السلوك. غير أن كثيراً من الباحثين من جهة أخرى يعارضون هذا التفسير البسيط والمباشر (علاقة السبب بالنتيجة) الظاهرة. ولكنهم لا يقولون على كل حال وجود علاقة بين الخبرات الباترة وبين السلوك العدواني اللاحق. وثقت الباحثة (Pagelow) النظر بحق إلى أن قلة من الباحثين في تعميم نتائج بحوثهم قد أدت إلى أن يتشكل وهم شائع (Myth) بأن العنف ينتقل أوتوماتيكياً من جيل إلى آخر. وإن كل ضحية تعمل في نفسها جانباً آخر قديماً (Pagelow, 1984; 1992). ويؤكد Milner ملاحظة مشابهة حين يقول: إن من الواضح أن الخبرات السابقة مع العنف تشكل (عامل خطر Risk Factor) لظهور سلوك عنيف في الحياة الراشدة. ولكن ليس صحيحاً أبداً أن مجرد وقوع الفرد في السابق في خبرة العنف يكفي وحده لجعل منه مرتكباً للعنف فيما بعد (Milner et al., 1990). إن هناك عدداً من الآباء غير العدوانيين الذين تعرضوا في طوائفهم لعاملة شديدة القسوة من قبل أبنائهم. وهناك أيضاً عدد من الآباء العدوانيين الذين تربوا في أسر بعيدة تماماً عن السلوك العنيف (Truscon 1992, Herzog et al. 1992). ورغم العدد الهائل من الدلائل التجريبية على وجود هذا الترابط فإننا مازلنا حتى الآن غير قادرين على أن نحدد بالضبط طبيعة هذه العلاقة. وهناك من حاول أن يفسر طبيعة هذه العلاقة انطلاقاً من السن التي تعرض فيها الراشد لطيرة العنف في طفولته. فيعتقد (Moran & Eckensode) أن الأطفال الذين أسست معاملتهم قبل بلوغ الثانية عشرة من العمر يبدون فيما بعد في سن الرشد نقصاً أشد في

السيطرة على انفعالاتهم، وتجذب لديهم أعراض اكتئابية أخرى مما يظهر عند غيرهم Moran & Eckhardt, 1992. ولقد أشار ميلنر أيضاً إلى أهمية المرحلة التطورية في عمر الطفل التي تعرض خلالها العدوان الجسدي من جهة أبوية على حياته فيما بعد (Milner et al., 1990). على أن من الواجب هنا أن نذكر أن هذه النقطة لم تُعن جيداً بالبحث، حيث يتم التأكيد منها واستخراج أي تعميمات على أساسها. ويجب القول إن من غير الممكن تفسير طبيعة هذه العلاقة بالاعتماد والتركيز فقط على عاملين وحيدتين. دون أن نلغز بعين الاعتبار عوامل أخرى يمكن لها بكل تأكيد أن تفوي من هذه العلاقة أو تضعفها. وأقصد هنا بالعوامل الأخرى عوامل مثل: الخبرات الاجتماعية في مرحلة الطفولة، نمط العلاقات مع الأقران في مرحلة الفاعلة المبكرة والمتأخرة، تأثير المؤسسات الاجتماعية كالخدمة وأماكن التفرغ والعمل... إلخ. إن استعداد ضحايا العنف للسلوكيات العدوانية يمكن أن يتم تعزيزه أو إضعافه من خلال الخبرات الأسرية والاجتماعية المختلفة. لا يمكن هنا كذلك أن ننسى الفروق الفردية بين الضحايا، فمختلف التغيرات النفسية يمكنها أن تلعب دور الوسيط في زيادة أو خفض الآثار السلبية لخبرة الاضطهاد، وتلعب بذلك متغيرات من نوع قوة ووحدة الانا، الميول الشخصية (Peters, 1992)، كالمرونة وسبل الدفاع الأولية لديها، الاضطرابات العقلية أو اضطرابات الشخصية (Finkelhor, 1992).

- صفات أخرى للجناة : تل نتائج بعض الأبحاث على أن الأمهات اشد ميلاً من الآباء لاستخدام العقوبات الجسدية حيال أطفالهم (Ingber & Schlenker, 1987). نغلاً عن (Steinmetz, 1987; Fracsek, 1986) ولكن أحياناً حيث لم نؤكد مثل هذه النتيجة (Milner et al., 1991). وبالإضافة إلى ذلك فإن الأمهات الأصغر سناً نسبياً هم اشد ميلاً لاستخدام أنواع اشد من العقوبات البدنية بالمقارنة مع الأمهات الأكبر سناً (Boyer, 1992; Fracsek, op. cit) إن عمر الأبوين مرتبط على الألب بتفسيهما وبخبرتهما المعيشية التي يمكن التقصير أن يكون على صلة بسوء معاملة الطفل (Pekarsky, 1991). ويمكن هنا في كل الحالات أن نعتبر أن الصفات التي تم ذكرها أعلاه هي عبارة عن عوامل خطر. كلما زادت شدة الجناة أو تجذبت لدى شخص من الأشخاص ازاء احتمال ظهور السلوك العنوف لديه حيال الطفل.

ولقد ميّز فرانسيس ولفرقة خمسة أنماط من الأمهات للضحايا لأطفالهم. وقد تم التوصل إلى

هذا التصنيف (Typology) بعد دراسة شملت ثمانين من الآباء المضطهدين لأطفالهم، حيث استُخدم معهم اختبار (Sixteen Personality Factor Questionnaire, 16-PF). ثم تم تحليل نتائجهم إحصائياً بطريقة (Cluster Analysis) التي قادت إلى تمييز خمسة أنماط للأهالي الذين يضطهدون أطفالهم جسدياً:

١- النمط الأول هم الأهالي العدوانيين الضحوكون، المتعلقون على أنفسهم، القلقون، ولا يكون لدى هؤلاء الأشخاص عادة مشكلات تتعلق بشؤون الكحول، أو توجد لديهم بدرجات أقل بكثير مما توجد لدى الفئات الأخرى. ويكون الأفراد هذا النمط مستوى تحصيلي أقل مما لسواهم، ويكون عدد أطفالهم أكثر من أفراد بقية الأنماط. ويشكل العدوان الجسدي على الأطفال بالنسبة لأفراد هذا النمط جزءاً على الأقل - محصلة طبيعية لسوء تكيفهم الاجتماعي.

٢- يبدو أفراد النمط الثاني أكثر سوا - ويكون لهم مستوى تحصيلي مرتفع وعدد أقل من الأطفال بالمقارنة مع أفراد بقية الأنماط، ولا تبدو أنماطهم العنف لدى هؤلاء ناجمة عن صفات شخصياتهم، ولكنها ناتجة غالباً كإحدى طرق التعامل الثقافية (Stress Factors)، ولا يعاني أفراد هذا النمط من مشكلات نفسية كثيرة. وبالنسبة للمقارنة مع أفراد بقية الأنماط.

٣- يتصف أفراد النمط الثالث بالاندفاع، ويكونون مسيطرين في البيت، ويتمتعون بشخصيات قوية، وتظهر عليهم ميول قوية للسيطرة على الآخرين في طريقة تعبيرهم عن ذواتهم، ويكونون في العادة أكبر سناً وأعلى تحصيلاً بالمقارنة مع أفراد الأنماط الأخرى. ويشبه أفراد هذا النمط الأهالي العدوانيين الذين وصفهم (Wright) بأنهم مرضى ولكن أنكياء (Sick but slick)، وهم يتمكنون من التكيف بشكل جيد مع اضطرابهم، حيث يبدون مازنون. وقد أظهرت نتائج اختبار مينيسوتا متعدد الأوجه (MMPI) أنهم يتصفون بدرجة عالية على إظهار انزعاجهم بأفضل صورة.

٤- أفراد النمط الرابع اندفاعيون كذلك، ويتصفون في الوقت نفسه بالهيل إلى السلبية والخضوع في علاقاتهم مع الآخرين، ويطلب أن يكون هؤلاء الأفراد قد تربوا في أسر كان فيها كلا الأبوين يمارسان العدوان الجسدي ضدهم.

٥- يتصف أفراد هذا النمط بالعزلة والانغلاق على الذات، ويبدون عظمى شكوكهم في علاقاتهم الاجتماعية، وهم يُبدون مستوى مرتفعاً من القلق والتوتر، وتبدو عليهم علامات التناقض

الإنفعالي، ويعتقدون هؤلاء الأشخاص مع بنية الأنماط نجد أنهم هم الأقل التزاماً من الناحية النفسية والإنفعالية (Francis et al. 1992).

إن ميزة هذا التصنيف هي أنه لم يتم فقط بناء على الملاحظات العينية الذاتية، ولكن نقطة ضعفه هي أنه قد تم التوصل إليه بناء على دراسة هيئة مكونة من 8 أشخاص فقط، ولا تعرف بدقة المعايير التي تم على أساسها اختيار هؤلاء الأفراد ليقيموا موضوع بحث.

إن محاولات تصنيف مخطوئتي الأطفال ومحاولات تحديد صفاتهم التي قدمنا مثلاً عنها فقط يمكن أن تكون ذات فائدة كبيرة من الناحية العملية، لأنها تسهل عملية تقسيم العيون النفسية للشماس والقاطنين كذلك. ولكن علينا أن نذكر أيضاً أن صفات القائل هي عبارة عن عنصر واحد فقط من عناصر عديدة تسهم في نشوء وتطور الظاهرة موضوع البحث. فهناك عناصر هامة أخرى مثل: نظام القضاة الاجتماعية، العوامل النفسية الشخصية، وغيرها مما ينبغي أخذه بعين الاعتبار.

٢-٣: الأطفال المعرضون للاضطهاد

إن بعض الظروف المحيطة بالطفل أو بعض صفاته تزيد من خطر تعرضه للاضطهاد من قبل والديه. إن الأطفال الأيتام، والأطفال غير المرغوب فيهم، والأطفال الآتون من علاقات غير شرعية، والأطفال المعوقين أو العصاة يتخلف طلي هم جميعاً معرضون أكثر من غيرهم من الأطفال لعنف أبنائهم (Bakorek, 1988). ويرد الآباء العدوانيين دائماً أن أطفالهم ليسوا طبيعيين، وأنهم يتورعون للمشاكل الكثيرة بالظاهرة مع سواهم، وأنهم أشد عصياناً وعداداً وإثارة للغضب والغباء أو عصبيين (Milner et al., 1991). وتوجد كذلك إشارات إلى أن الأطفال الأكبر، والأسمر، والوحيدون في أسرهم هم أكثر تعرضاً للعقاب مما يتعرض له سواهم (Engler & Schkewind، 1986). وتقول Milner et al., 1991, Frazer, 1986 وعلاوة على ذلك تشير إلى أن الصبيان أكثر تعرضاً للعقوبات من البنات (Steinmetz, 1987; Milner et al, 1991; Piskarska, 1991). ويمكن لنا أن نشكك، ببساطة في بعض هذه الصفات على الأقل، والتي تم تجميعها من قبل باحثين مختلفين انطلاقاً من الرؤية الذاتية لأهل الطفل. والسؤال هو، هل تشكل صفات الطفل، مثل «العصيان،

الشذوذ، إثارة للمشاكل، عوامل خطر لسوء معاملته في الأسرة، أم أن الأسر هو بالعكس، يصبح الطفل عاصياً وشاذاً ومثيراً للمشاكل حين يعامل بشكل سيء؟ لا يمكن على كل حال أن نتجاهل حقيقة أن الأطفال الذين تتطلب العناية بهم وقتاً طويلاً بالمقارنة مع غيرهم (العاقون مثلاً) هم بالنسبة لأبائهم عوامل مثيرة للضغط والتوتر (Stress Factors)، فإذا كان لدى هؤلاء الآباء استعداد لهذا النوع من السلوك تجاه الطفل فإن احتمال اضطهاد مثل هذا الطفل سيكون أعلى بالتأكيد. ويرى الباحث الهولندي (Froczek) أن مختلف المشكلات الانفعالية لدى الأهل والصراعات الأسرية فيما بينهم، وحقيقة أن بعض الأطفال هم أصعب من غيرهم في التعامل مع مربيهم، كل هذا معاً يشكل مجموعة من الظروف التي تلود إلى سهولة الاستجابة العاطفية حيال الطفل والشعور بعدم الثقة بل وبالعجز حياله أيضاً. وسواء في حالة الأمهات أم الآباء فإن توتُّع بعض الظروف الخاصة، مثل إدرات الطفل والنظر إليه على أنه مثير للمشاكل، ومثل سهولة استجواب الأهل إلى الاستجابات الضعيفة، ومثل المتابعة المتصلية حول ضرورة الحفاظ على السلطة المطلقة للأهل على أولادهم، ومثل شدة الصراعات الزوجية والأسرية، وزيادة عوامل الضغط الخارجي، يعتبر هذا التجميع الظروف مثبِّتاً قوياً لنشأة مثل هذه المشاكل. ظهرت أشكال متطرفة من العقاب البدني ضد الطفل (Froczek, 1985).

٣-٤: الاستغلال الجنسي للأطفال

في السنوات القليلة الماضية نعا موضوع استغلال الأطفال للإثارة أو التلبية الجنسية عند الراشدين موضوعاً لفضائح يومية في كل وسائل الإعلام في شتى أنحاء العالم. إن الأطفال مهذبون في كثير من الأسر بالتعرض إلى مثل هذا النوع من المعاملة من قبل أبويهم، أو من قبل راشدٍين آخرين يقومون برعايتهم، وما زال اهتمام العلماء ينمو باستمرار بهذه الظاهرة، وذلك لأن الاكتشافات التي تمت حتى الآن لم تستطع أن تفسر بشكل واضح جوهر مثل هذا السلوك من جهة الأهل. إن التعرض الجنسي هو في الواقع ظاهرة صعبة التعرف والتحديد بدقة، وفي انببات الموضوع نجد عبيداً من المصطلحات التي تستخدم لوصف هذه الظاهرة، مثل: الاستغلال الجنسي للأطفال (Child Sexual Abuse)، العنف الجنسي (Sexual Violence)، العيوان الجنسي (Sexual Aggression)، - المهاجمة الجنسية (Sexual Assault)، - الاغتصاب

(Rape)، سفاح المحارم (Incest) . تستخدم هذه المصطلحات من قبل عدد من المؤلفين والباحثين من العديد من ثقافات لغاتها وللفروق فيما بينها. ويعتقد (Rosenfeld) أن سفاح المحارم والاستغلال الجنسي للأطفال هي عبارة عن نهايات متطرفة لتصل منذ من السلوكيات الجنسية السوية (تقلاً عن Pagelow, 1984). أما (Schoeter & Roberge) فيحددان العنف الجنسي ضد الطفل على أنه استغلال الطفل أو المرافق إلى فاعليات جنسية لا يعي طبيعتها بوضوح، ولا يسمح بها، وهي تشكل القواعد الأخلاقية الرابطة بالأدوار الأسرية الطبيعية، (Bielawska-Batrowicz & Hanka, 1993) وقد قامت منظمة الصحة العالمية في عام ١٩٨٦ بتبني التعريف التالي إن الاستغلال الجنسي للطفل (Child Sexual Abuse) يعني استخدام الطفل للحصول على التلذذ الجنسية للراشد تقلاً عن (Starowicz, 1992).

إن العلاقة بين مفهوم العنف الجنسي والاستغلال الجنسي تبدو متفاوتة بين باحث وآخر، فيقول بعض الباحثين إن العنف الجنسي والاستغلال الجنسي هي ظواهر متداخلة فيما بينها، ولكنها ليست متطابقة، فكل من العنف الجنسي هو استغلال جنسي، ولكن ليس كل استغلال جنسي يتضمن استغلالاً للعنف (Young, 1992; Wenzler et al., 1992) على أن طائفة أخرى من الباحثين يرون على كل حال أن أبسط أشكال الاستغلال الجنسي للأطفال، حتى وإن لم يحتو على عنف جسدي أو لفظي مباشر، فإنه في واقع الحال اغتصاب لأبسط طوق الطفل، وهو استغلال لضيقه ولبرأته، وهو بالتالي عنف بكل ما في الكلمة من معنى (Pagelow, 1984; Forward, 1992).

إن استغلال الطفل جنسياً قد يأخذ أشكالاً عديدة، فربما يمكن له ألا ينطوي على أي انتهاك جسدي (مثلاً، من خلال الأحاديث ذات الطغوى الجنسية)، أو أن ينطوي على اتصال جسدي مباشر، وقد يقوم هذا الاتصال على تهيج ومداعبات المناطق الحميمية من جسد الطفل، أو على إجبار الطفل على مداعبة الأعضاء التناسلية للراشد. وقد يأخذ هذا الاتصال أشكالاً أكثر من ذلك إيجاباً في انتهاك حرمة الطفل، مثل إضال الأصابع أو الأجسام الغريبة أو حتى الأعضاء التناسلية للراشد في جسد الطفل، أو إجبار الطفل على ممارسة الدعارة أو على تصوير أفلام إباحية. ويمكن للاستغلال الجنسي أن يرافق مع استخدام المخدرات أو الكحول أو التوبيخات، أو

استخدام القوة الجسدية للتغلب على مقاومة الطفل، أو إرهابه وتهديده بشئ أنواع التهديد ليحفظ الأمر على الكتمان (Starowicz, 1992).

إن معظم المستغلين للأطفال جنسياً هم من الرجال، وبين لنا ستاروفيتش مثلاً أن نسبة الرجال بين الجناة تبلغ 70٪ تقريباً من مستغلي الصبيان، و 79٪ من مستغلي البنات (الرجوع السابق نفسه). وتركز الأبحاث المتعلقة بالعنف الجنسي في الأسرة على حوادث إقواء أزواج الأمهات والآباء لبناتهم، لأن البنات يشكلن السواد الأعظم من ضحايا العنف الجنسي في الأسرة (Pagelow, 1984; Young, 1992) وتدل أبحاث (Finkelhor) على أن نسبة 7-9٪ من الرجال الذين اعتزلتهم عينة البحث كانوا قد تعرضوا في طفولتهم للاستغلال الجنسي، مقابل 8-12٪ من النساء من أفراد العينة (Hall & Hirschman, 1992). كما دلت هذه الأبحاث أيضاً على أن الصبيان يقعون على الأغلب ضحايا الاستغلال الجنسي من قبل راشدين غرباء، وأكبر منهم سناً، أكثر مما تتعرض البنات لذلك، وأنهم أكثر منهن تعرضاً للعنف الجنسي بالمقارنة معهن، وأن الضحية الذي يتعرض لمثل هذه الخبرة لا يكون عادة الضحية الوحيدة للجاني. ومن جهة أخرى فإن النتائج تشير إلى أن الحوادث المصاحبة لاختلال الاستغلال الجنسي تكون في العادة أقل إبلاماً للصبيان مما هي للفتيات (Pagelow, op.cit).

إن تقدير مدى انتشار هذه الظاهرة التي هي موضوع نظامنا يعتبر أمراً في منتهى الصعوبة، فهناك كثير من الحوادث التي لا يتم التبليغ عنها بأي شكل كان، وتظل على الكتمان، ثم إن بعض الإحصائيات تأخذ في اعتبارها فقط تلك الحوادث التي يقوم فيها الجاني بإتمام الفعل الجنسي مع ضحيته، في حين أن إحصائيات أخرى تعتبر أن الاستغلال الجنسي يكون قد حدث حين تشعر الضحية (أو شعرت) بأن سلوك الجاني (الجنسي أو اللطفي أو حتى غير المحدد) كان له طابع الإقواء الجنسي وهو أمر ذاتي تماماً.

تشير أبحاث (Russell) عام 1987، والتي شملت العا من النساء، إلى أن 7.8٪ منهن قد مررن مرة واحدة على الأقل بعلاقات ذات طابع جنسي مع أبائهن قبل أن يتصلن القائمة عشرة من العمر (Pagelow, op. cit)، في حين دلت دراسة (Sarrafian) على أنه في عام 1970 في أمريكا مر 200 ألف طفل أمريكي تعرضوا لخبرة استغلال جنسي من جهة أحد أفراد أسرته (الرجوع السابق). وتدل معطيات المركز القومي الأمريكي للوقاية من الاغتصاب (National Center of

(the Prevention and Control of Rape لعام ١٩٨٢ على أن ٨٥ ألف طفل في الولايات المتحدة الأمريكية يتم استغلالهم جنسياً من جهة أحد أبويهم أو من الأوصياء القانونيين عليهم (الرجوع السابق).

يشكل الاستغلال الجنسي لضحايا الصغار صدمة حياتية كبيرة، وبخلاف الثقة الأساسية بين الأيوان والطفل، إن الإتمان الناتج قد لا يدري بدقة طبيعة ما يحدث ولا يفهمه بالضبط، ولكنه يكون على كل حال شاعراً بالفاجأة لهذا السلوك غير المعتاد من جهة الوصي عليه ويشعر بالرعب، وخاصة لأنه تابع له بشكل كامل من الناحية العاطفية والفيزيائية. وحتى إذا فهم الطفل ما يجري له فإنه لا ملاذ أمامه للهروب، ولا يستطيع أن يتصرف في هذا الموقف بأي شكل كان.

إن عواقب الاستغلال الجنسي للطفل من قبل أحد أبويه تتوقف على طبيعة السلوك الذي يملكه هذا الأب، وعلى عمر الطفل وقت الحادث، وعلى طبيعة العلاقة بينهما (Young 1992). وإذا ترافق الاستغلال بالعنف الجسدي أو التهديد بتشكاته المختلفة لضمان عدم إلقاء الأمر، فيمكن له أن يسبب للطفل آثاراً شديدة على شكل قلق مزمن وفقدان واضح للثقة بالآخرين، وقد بين باحثون مختصون أن النساء اللاتي اعتبرن في طفولتهن عملاً جنسياً تظهر طيهن اضطرابات صحية ونفسية متعددة مثل: الاكتئاب العميق، القلق المزمن، اضطرابات جنسية، الأم حوضية مزمنة والأم في الجهاز التناسلي، إدمان الكحول أو المخدرات، الشعور بفقدان السيطرة على الصبر، والأفكار الانتحارية (Szarowicz 1992, Boyer & Fine, 1992; Walker et al., 1992). وتوجد معطيات تدل على أنه بين الفتيات اللاتي يحملن قبل الأوان سلباً قبل العشرين من العمر، يوجد عدد غير قليل من ضحايا الاستغلال الجنسي في الأمرة، وتختلف تشخيصات العلماء لتسبة هؤلاء، بينما يقر (Forest & Jones) هذه النسبة بـ ٤١٪، في حين يقرها (Henshaw) بـ ٦١٪، ويقرها (Boyer & Fine) بـ ٦٨٪ (Boyer & Fine, 1992). وتشير نتائج هذه البحوث كذلك إلى نقص المعرفة والقدرة بالتحكم في الحياة الجنسية عند ضحايا العنف الجنسي، وتؤكد (Pagelow) أن من الممكن تقسيم نتائج الاستغلال الجنسي للأطفال إلى نوعين، فهناك أولاً آثار قريبة صدمة مباشرة وهي: القلق، فقدان الثقة بالآخرين، المشكلات العنصرية المفاجئة، اضطرابات النوم، الأم جسدية ناجمة عن العنف الجسدي المرافق الحادث، وهناك ثانياً آثار بعيدة لاحقة وهي: الاضطرابات الانفعالية كالإكتئاب وانخفاض الشعور بقيمة الذات، إضافة إلى مشكلات سلوكية

مثل: الإيمانات المتعددة، ممارسة الدعارة، وكذلك مشكلات نفسية كتعدد الشخصية، (Pagelow, 1984).

3.2: النظريات المفسرة لاستغلال الأطفال جنسياً من قبل والديهم

يمكن أن نصادف في أدبيات البحث محاولات عديدة لتفسير مثل هذا السلوك من جهة الآبرين. تسعى بعض هذه النظريات إلى الكشف عن عامل وحيد مسئول عن الظاهرة، في حين أن بعضها الآخر يحاول تفسير الظاهرة بإنشاء نماذج تفسيرية (Models) متعددة العوامل والأبعاد. تأخذ بعين الاعتبار الصفات المميزة للفاعلين، وكذلك العوامل الاجتماعية الكبرى (Macro-social Factors).

لقد كان فرييد أول من أشار إلى أن لدى الراشدين ميولاً سلبية لإثراء الأطفال كمواضيع للإثارة الجنسية وأن نظام القيم الاجتماعية يفرض على مثل هذه الميول المحظر القاتم (تأثير) مما يجعل معطفاً يكون هذه الميول (Pagelow, 1984). وقد اقترح فرييد كذلك أن الطفل يمتلك مثل هذه الميول المتطورة اجتماعياً تجاه الأب (المتألف في المحفل (الصحفي ١٩٧٢). ويرى كثير من الباحثين أن الشرط الأكبر من مستغلي الأطفال جنسياً يتكون ميولاً جنسية واستثارة فيزيولوجية وانسجمة تجاه الأطفال (Quinsey & Chaplin, 1984, Hall et al., 1991). ولكن تصميم النظريات الفيزيولوجية لا يكفي لتفسير ظاهرة استغلال الأطفال جنسياً. لأن هناك عدداً من البراهين على أن مثل هذه الاستثارة الفيزيولوجية لا تتواجد عند عدد غير قليل من مستغلي الأطفال. وإضافة إلى هذا فإن مثل هذه الاستثارة موجودة عند كثير من الراشدين الذين لا يستطيعون الأطفال جنسياً. وإن كان لديهم مثل هذا الميل والرغبة تجاه الأطفال (Hall & Hirschman, 1992).

يؤكد Gohbard ومساعدوه أن الاحتكاك الفيزيائي الاجتماعي مع الطفل قد يقلب إلى احتكاك ذي محتوى جنسي. ولكن معظم الراشدين في مثل هذه الأحوال يضبطون أنفسهم ويقطعون التواصل، لكن ما يحدث عند الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف (أو الضعف) قد يكون دائماً (أو أحياناً) أنهم لا يستطيعون ضبط أنفسهم مما يعني أن يتطور الموقف ليأخذ شكل اتصال جنسي مع الطفل. وتحدث حالات ضغط الضبط الداخلي المؤقت على سبيل المثال تحت تأثير الكحول، أو تحت تأثير حالة انفعالية كالإكتئاب العميق (Pagelow, op. cit). على أننا نجد أن هذا التفسير غير مقنع، فإذا كان مصدر هذه الظاهرة يكمن في الاحتكاك الجنسي العادي بالطفل، فلماذا نجد

أن معظم مستغلي الأطفال هم من الرجال وليسوا من النساء. رغم أنهن يحكم دور الأمومة يكن على اتصال جسدي أكبر مع الطفل.

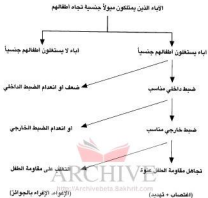
ويقترح البعض أن من الممكن تفسير ظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال بالاستعانة بالنظرية المعرفية السلوكية، التي تقترح أنه في أساس هذا السلوك يوجد إرباط للمشاعر الجنسية الطبيعية، إن انخفاض الشعور بقيمة الذات من الناحية الجنسية والطوف من الصد والهجران يقدمان الاستثارة الجنسية الطبيعية تجاه الراشدين من الجنس الآخر. يكون السلوك الجنسي تجاه الأطفال موجوداً في بادئ الأمر في الخيالات الجنسية ومع الوقت يمكن لهذه التنبيلات أن تنقلب إلى تعسيف واضح. يجد سبيله إلى التحقق في الظروف «الأمنة» إن تحققت (Pithers) خلا من (Hall & Hirschman, 1992). ويبدو لنا أن هذه النظرية هي أبسط من أن تفسر التعقيد الشديد الذي نراه في هذه الظاهرة. وما يدعو إلى التشكك في كفاية هذه النظرية للتفسير الظاهرة البعثة حقيقة أن كثيراً من الأمالي المستغلين لأطفالهم جنسياً يمارسون حياة جنسية طبيعية ومارة مع أزواجهم ولا يواجهون من قبلهم أي صد أو إرباطات جنسية قوية (Pagelow, 1984).

يقترح الباحث دافيد فينكلهور تفسيراً متعدد الأبعاد لظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال. ويقترح هذا المؤلف أن المظاهر الجنسية تجاه الأطفال من وجهة نظر كثيرين من الأمالي. ولكن بعضهم يسيط هذه الشاعن، في حين لا يسيطها بعضهم الآخر. وينقسم هؤلاء الأخيرون إلى فئتين، يكون أفراد الفئة الأولى منها من الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف، في حين يكون أفراد الفئة الثانية من أصحاب الضبط الداخلي الجيد. ويمكن أن نميز مجموعتين من الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف: الأولى هي مجموعة الأشخاص الذين لا يمتلكون ضبطاً خارجياً مناسباً (وهم أشخاص لا يميزون بمقاومة الطفل، وهم إذأ الذين يقتصبون الطفل بالقوة)، والثانية هي مجموعة الأشخاص الذين يمتلكون ضبطاً خارجياً مناسباً. يغلب أفراد هذه المجموعة على مقاومة الطفل من طريق إغوائه أو شراء صنمه بالهدايا، أو يقتصبونه عنوة مع تأمين أنفسهم من انكشاف أمرهم باستخدام شتى أنواع التهديد والضغط على الطفل (الرجوع السابق). ويسفر فينكلهور النسبة الهيمنة للرجال بين مستغلي الأطفال جنسياً استناداً إلى خصوصية عملية التثنية الاجتماعية التي يخضع لها الرجال والنساء، فبالتج هذه العملية يصبح الرجال حساسين جنسياً لا فقط تجاه التثيرات المباشرة أو الإشارات الواضحة من الشريك الجنسي، ولكن كذلك حيال الإشارات غير المباشرة أو الطفوية، التي يتم إرباطها وتفسيرها من قبلهم على أنها إشارات جنسية مبطنة. وبالإضافة إلى ذلك فإن عملية التثنية الاجتماعية تمنح

عند الرجال مبرراً أكبر لإقامة علاقات جنسية مع نساء أصغر وأضعف منهم، في حين أن النساء يرين بشكل معاكس، فمواضيع اهتمامهن الجنسي هم رجال أكبر منهم والقوى وأكثر تجربة.

يميل انصراف حركة تحرر المرأة إلى افتراض (متطرف بما فيه الكفاية) مفاده أن الشعور بالتفوق عند الرجل هو السبب والمنبع الحقيقي لوقائع الانحسار ضد جميع أفراد الأسرة، فالرجال يستغلون تفوقهم في الأسرة ويعاملون أفرادها كما لو كانوا ملكاً خاصاً لهم، ويهدأ عليهم أن يخدموهم، وأن يجلوا لهم الراحة والمتعة، فهم يعاملون هؤلاء الأفراد كما لو كانوا أشياء، لا أشخاص لهم حقوق ومشاعر (Muehlenhard, 1991, Pagelow, 1984). لكن نظرة مفصلة ترينا أنه على الرغم من وجود عدد من الحالات التي يتفوق فيها الرجل بوضعه التمييز في الأسرة إلى جعله طائفة اسرئاً، ولكن بالإمكان كذلك أن نجد كثيراً من الشبهات حول هذه الفرضية، والقاضية بأن لدى الرجال جميعاً قابلية وإمكانية الاستغلال الجنسي للأطفال بسبب وضعهم ككثير. تتعارض هذه الفرضية مع كثير من الملاحظات الميدانية التي ترينا أن كثيراً من الرجال المستغلين لأطفالهم جنسياً لا يتمتعون على الإطلاق بوضعية متفوقة في أسرهم (Starowicz, 1992; Forward, 1992; Mihas, 1986).

يمكن تصنيف النظريتين الرئيسيتين (Hall & Hirschman)، والذي سبق أن عرضناه في حديثنا عن ظاهرة اغتصاب الرجال لأبنائهم (انظر الفقرة 1-7) أن يكون مفيداً أيضاً في تفسير ظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال عموماً - ومن قبل نوبهم بشكل خاص - إن كثيراً من مستغلي الأطفال يتصرفون بوجود انماط استثارة جنسية متفرقة تجاه الأطفال، ولكن مجرد وجود هذه الإثارة الفيزيولوجية لا يكفي وحده لكي يقوم الراشد بمهاجمة الطفل جنسياً، فلكي يحصل ذلك لابد من توافر مجموعة من الميكانيزمات التعريفية، التي يورد الراشد من خلالها سلوكه. ومن هذه الميكانيزمات مثلاً القناعات غير المنطقية بأن العلاقة الجنسية مع الطفل هي علاقة سارة كذلك بالنسبة للطفل ذاته، أو افتراض أن العلاقة الجنسية معه هي عبارة عن طريقة معتادة للتربية الجنسية للطفل (لتعريفه بعالم الجنس). مثل هذه الاعتقادات المنعقدة التي تظهر عند مستغلي الأطفال جنسياً شديدة التنوع، على أن الجناة لا يقتنعون بها قناعة تامة، وإذ ذلك فليس من السهل عليهم أن يتحدثوا عن هذه القناعات إذ يعلمون تماماً أنها مرفوضة تماماً اجتماعياً (Hall & Hirschman, 1991). ثم إن تقييم الموقف يعتبر عاملاً مهماً في إظهار الجاني لسلوكه حيال الطفل، ويتطور هذا التقييم على إمكانية التحكم في الطفل، حيث يتم التأكد من صمته. ومن المفيد هنا أن نلاحظ أن خطر التعرض للعقاب بناتج استغلال الطفل جنسياً يقل بقل بكثير من خطر



التعرض للعقوبة في حال المتصاحب شخص راشد. ومن العوامل التي تزيد من احتمال حدوث مثل هذا السلوك الجنسي تجاه الطفل هي الحالات الانفعالية غير الناضجة للضبط عند الجناة. ومن العوامل أيضاً الخبرات السابقة للفاعل مع العنف الجنسي، وهذا العامل الأخير هو أكثر العوامل ظهوراً في أدبيات الموضوع، لأن كثيراً من نتائج الأبحاث ومن الملاحظات الميدانية تدل على أن القسم الأكبر من مستغلي الأطفال جنسياً قد تعرضوا في طفولتهم لخبرات مشابهة (Stewart, 1992; Forward, 1992; Boyer & Fine, 1992; Bishop & Patterson, 1992). وبين حال وغيرشمان بأنه ليس من اللازم أن تتواجد كل العوامل السابقة الذكر في كل حالة من الحالات، وذلك لأن نظريتهما تنطلق من أن هذه الظاهرة هي نتيجة لتفاعل مجموع هذه العوامل. وقد يحدث

إن يظهر أحد هذه العوامل منفرداً ومفوقاً كثيرة، حيث يؤدي بدوره إلى حدوث الاستغلال، لكن هذه الحالات نادرة، لأن الأهل إن يظهر عاملان أو ثلاثة عوامل وربما تجتمع كلها، لتتسبب مجتمعة في ظهور هذا السلوك عند الأهل (Hall & Hirschman, op. cit.). ولقد ساعدت هذه النظرية مؤلفيها في إيجاد تصنيف للعاطلين (المستغلين للطفل جنسياً) في عدة أصناف. يكون أفراد الصنف الأول أشخاصاً يهيمن في حالتهم العامل الأول، أي الشعور بالاستقارة الجنسية الشديدة تجاه الطفل، ويكون لئال هؤلاء الأشخاص عادة عدة ضحايا هم غالباً من الذكور، ولا يشترط أن يكون هؤلاء الصبيان من المحيط الأسري بالضرورة. ومن هنا فإن هؤلاء الأشخاص يتم اكتشافهم بسهولة أكبر من قبل أجهزة الشرطة. ويؤدي بعض أفراد هذا الصنف سراً خاصة بممارسة العنف الجنسي أثناء الهجوم الجنسي (وقد يصل هذا العنف إلى درجة قتل الطفل بعد انتهاء الفعل الجنسي).

أما أفراد النمط الثاني فلا تكون الآثار الجنسية تجاه الأطفال عندهم مرتفعة بشكل مميز، ولكن يسيطر على حالتهم العامل الثاني، أي العلاقات المعرفية. إنهم أشخاص يبررون سلوكهم عادة حين يحدون فضاءاتهم بين الطفل، حتى وإن لم يصب الموافقة على الفعل الجنسي فإنه يحتاجه، أو أنه سيروق له حين يجره ورفقاً وغالباً ما ينتمي أهل الذين يجرؤ أطفالهم إلى هذا الصنف من الفئة. إن الرجال الذين يستغلون الأطفال في أسرهم لا يشعرون غالباً بالسطوة من أفعالهم، لأنهم يفسرون تصرفات أطفالهم على أنها تصرفات إنوائية. ويعامل أفراد هذه الفئة ضحاياهم غالباً برفق حين يوافقتهم على الأفعال التي يقترحونها عليهم، أما حين تقاوم الطسبة فإنهم يستعملون حيالها أنواعاً شتى من التهديد أو الحرمان الاقتصادي والشكك الضغط النفسي، فهم يرون شلماً حاجة أطفالهم إليهم، واعتمادهم الكامل عليهم المالياً واقتصادياً.

أما أفراد النمط الثالث فهم أشخاص انطوائيين، لا يكون لاستغلالهم للطفل جنسياً طابع الفعل الضغط أو القهر، ولكنهم غالباً ما يقدمون على فعلتهم تحت تأثير الكحول، أو تحت وطأة موقف حياتي أو أسري صعب.

أما أفراد النمط الرابع فهم أشخاص يعانون اضطراباً في شخصيتهم، وهم في الأغلب قد مروا في طفولتهم بخبرة الاستغلال الجنسي أو العنف الجنسي، وهم يمتدحون بقدر متواضع من المهارات الاجتماعية في التواصل مع الآخرين، وكثيراً ما يكونون من ميمني الكحول، ويعانون من صراعات أسرية مزمنة (Hall & Hirschman, op. cit.).

٣-٦: عواقب العنف الجنسي ضد الأطفال

إن عنوان الأبوين على الطفل قد يعود إلى عواقب مختلفة تتوقف على بعض صفات مثل : عمره، خصائصه... إلخ، وتتوقف كذلك على نوع الخبرات التي مر بها، كثرة العنف، أو نوع السلوك المستخدم، وتتوقف أيضاً على طبيعة العلاقات بين الطفل وأبويه. ويمكن عموماً أن نصف نوعين من هذه العواقب، يتضمن النوع الأول النتائج المباشرة للعنوان، وهي قد تكون نتائج جسدية أو انفعالية، وتتوقف النتائج الجسدية المباشرة على مدى تكرار وشدة الهجوم، فقد تكون في صورة برص، كالجروح أو الكدمات على جسد الطفل، أو تكون غير واضحة مباشرة للعيان، ككسور العظام، وإذى الأعضاء الداخلية من جسم الطفل (Kashani et al., 1992; Steinmetz, 1984; Pagelow, 1987). أما النتائج الانفعالية المباشرة فهي قبل كل شيء، مشاعر الرعب والقلق والعجز والغضب على الأبوين (Milner et al., 1991; Steinmetz, op.cit; Starowicz, 1992).

أما النوع الثاني من نتائج استخدام العنف ضد الطفل فهي الأثار الأجلة للعنوان، وهي تنطوي على أثار انفعالية ومعرفية واجتماعية تظهر لدى عدد غير قليل من ضحايا عنف الأبوين حالات من القلق والاكتئاب وضعف القدرة على ضبط الانفعالات، ولازم لكل هذه المشكلات ضحايا العنف سواء في مرحلة المراهقة أو في حياتهم الراشدة (Obuchowska, 1983; Milner et al., 1991; Steinmetz, op. cit; Martin & Elmer, 1992). ويمكن هؤلاء الأفراد في علاقاتهم بالآخرين تدلي الشك، وغالباً ما يتصرفون بشكل عدواني مع اقربانهم في المدرسة ومع اقربان أسرهم في حياتهم الراشدة (Biswas, 1989; Vissing et al., 1991; Martin & Elmer, 1992; Downey & Walker, 1989). ويؤدي ضحايا عسف الأبوين اتجاهات السد تشجيعاً لاستخدام العنف كوسيلة لمواجهة المواقف الصراعات، وكطريقة ناجحة في تربية الأطفال (Piekarska, 1991; Pagelow, op.cit; Steinmetz, op.cit).

٤- عنف الإبناء تجاه والديهم

إن الغالب أن يتجه الآباء بالعنف تجاه أبنائهم، ولكن قد يحدث أيضاً أن يكون الأبناء هم العدوانيين تجاه أبويهم، إن معظم الأمالي الذين يقومون ضحايا لعنف أبنائهم يكونون في عمر

متقدم (٦٠ عاماً أو أكثر)، ولكن هناك أيضاً حوادث يقع فيها الأهل ذوو العمر المتوسط ضحية لعنف ابنائهم الأحداث (Kashani et al., 1992).

ترى باجلو أن هناك فروقاً جوهرية بين حوادث العنف ضد الآباء المسنين وبين حوادث العنف ضد الآباء الأصغر سناً، ففرعية العنف المستخدم وأسبابه يكون لهما في الحالتين طابع مختلف للغاية (Pagelow, 1984). ويبدو هذا منطقياً جداً إذا قارنا صفات ووضعية الآباء المسنين مع الآباء في سن متوسط، فالمسنون يكتسبون في العادة أكثر اعتماداً وحاجة لرعاية وحملان ابنائهم سواء من الناحية الانفعالية أو الاقتصادية، وهم قليل كل شيء، معظمون عليهم بسبب حالتهم الصحية التي تؤدي في كثير من الحالات إلى أن يصبح الآباء عاجزين شلماً حيال ابنائهم، أما الآباء ذوو العمر المتوسط فبرغم إمكانية كونهم أضعف جسدياً من ابنائهم، إلا أنهم يستغلون بكثير من الاستقلالية والكفاية الاقتصادية في علاقاتهم مع ابنائهم.

إن الإحصاءات المتعلقة بهذا النوع من العنف الأسري تظل غير دقيقة ومنقطعة بشكل واضح عن الواقع، مثلاً في تلك مثل الإحصاءات المتعلقة بالنوع العنف الأسري الأخرى، حيث أن نسبة قليلة من الحوادث يتم تسجيلها، ويظهر عالم العنف الأسري Olweus الذي اعتمد لسنوات عديدة بتسجلات المسنين نسبة الجوارح (الموجلة إلى العدد الفعلي بـ ١٦٪ فقط (Pagelow, 1984). وتدل نتائج أبحاث (Cornell & Olweus) على أن ٢٩٪ من الأمهات الأمريكيات اللتين لهن أبناء في سن يتراوح بين ١٠-١٧ عاماً (أي ٢.٥ مليون أسرة) قد تعرضوا للهجوم من قبلهم، وأن ٢٠٪ من هذه الحالات (٩٠٠ ألف أسرة) كان الهجوم فيها على شكل عنف جسدي مثل: الضرب، الركل، العض، القرض، بل وحتى المهاجمة بالسكين أو التهديد بالسلاح الناري (Steinmetz, op.cit.). وتدل معطيات أمريكية أحدث من هذه على أن ٢١٪ من كبار المجتمع الأمريكي يتعرضون غالباً لثنائي أنواع المعاملة السيئة من قبل أفراد أسرهم (Jaffe et al., 1990). وتفسير معطيات بحث أجراه الباحثون في العراق إلى أن ٢٩٪ من الأحداث اللتين شملهم البحث قد اعترفا بأنهم يشعرون بالكرهية والاحترار لأبائهم، في حين أن ٢٨.٣٪ منهم اعترفا بوجود هذه المشاعر لديهم تجاه أمهاتهم، ومن جهة أخرى فإن ٢١٪ منهم اعترفا بأنهم لا يبالون بآبائهم، واعترف ١٢٪ منهم باللامبالاة تجاه أمهاتهم. وقد أشارت نتائج هذا البحث نفسه إلى أن ٢٠٪ من حوادث القتل التي ارتكبتها الأحداث في العراق كانت موجهة نحو الأمهات-الأخوات، أو بنات العم بهدف «حصول شرف

العائلة. لقد كان مرتكبوا هذه الجرائم فقويين بأرتكابهم لها، وقد استفادوا فضلاً عن ذلك من احكام جزائية مطفة (الياسين ١٩٨١).

يمكن التمييز بين صنفين من التصرفات العدوانية ضد المسنين في الأسرة: فاولاً هناك العنف السلبي، الذي يقوم على إهمال وتجاهل الابوين المسنين وعدم الاهتمام بواجباتهما المتعلقة بتناول الطعام أو الدواء أو النظافة الشخصية، وهناك ثانياً العنف الفاعل (الاجابي) اللطفي (كالمسخرة والشذائم أو الصراخ والتعنيف)، أو الجسدي (كالضبط أو الإجهار على تناول الطعام أو العلاقات)، أو النفسي (كالتمسك في الغرفة، تجاهل حقوقهم، انتهاك ساعات نومهم أو نظام طعامهم... إلخ) (Kashani, et al, 1992; Starowicz, 1992) وتقدر شتيلمر نسب حدوث كل واحد من أنواع العنف المذكورة على النحو التالي: ٢٠٪ من الضحايا يتعرضون للمسيب والصراخ، ٨٪ يُحبسون في البيت أو يتعرضون إلى العزلة التامة، ٢٥٪ يُحبسون في غرفة واحدة ويتم تجاهل وجودهم تماماً، ٢١٪ يتعرضون للعنف الجنسي، ٧٧٪ يحرمان من الطعام أو الدواء (Sociarnetz, 1987).

تكون غالبية ضحايا هذا النوع من العنف من النساء التي تتراوح اعمارهن بين ٧٥-٨٥ عاماً (Starowicz, 1992; Kashani et al, 1992) وقدره الغلبة لغدد النساء. في الضحايا تاجمة هن حقيقة كون النساء يعمرن على العموم اطول مما يعمر الرجال، وأنهن يكنّ في العادة أصغر من أزواجهن بموالي ٥-١٠ سنوات، مما يؤدي إلى أن ٧٧٪ من الرجال المسنين يعيشون مع زوجاتهم، في حين أن ٢٦٪ فقط من الستات يعشن مع أزواجهن (Pagelow, 1984).

هناك معطيات تشير إلى أن الأهالي المسنين الذين يتعرضون لعنف ابنهم يكونون في الاغلب قد استخدموا معهم عقوبات شديدة في طفولتهم، كما يظن ان يكون الآباء منهم في الماضي ميالين للعنف في تعاملهم مع زوجاتهم. وتدل نتائج بحث أجري على الأحاديث القتل اياهم على أن هؤلاء الآباء كانوا في الماضي يضطهدونهم جسدياً كما يضطهدون أمهاتهم، ولم يكن هذا الاضطهاد على شكل هجوم جسدي نادر الحدوث، بل كانت حوادثه متكررة تعكس قسوة مزمنة من جهة الأب على أفراد أسرته. إن حوادث العنف الذي ينفذ بين الابوين، والعنف الذي يوجه إلى الطفل، تشكل بالنسبة إلى الطفل «حل تدريج» يتعلم فيه استخدام العنف واعتباره أسلوباً طبيعياً وفعالاً في حل المشكلات في علاقاته مع باقي أفراد الأسرة وخارجها ايضاً، فالطفل الذي

يستخدم معه إبراء العنف بشكل مزمّن بشكل في نفسه كراهية عتيقة لتجاهلها. ومثل هذا الطفل الذي يشعر بسوء، مغامرة والديه يتصرف تجاهها = حين يصيقلان مسنن- بأسلوب مشابه لما تعرض له في طفولته (Kashari et al,1992; Steinmetz, 1987; Starowicz, 1992).

إن الأبناء الذين يحتلون بشؤون أبائهم المسنين، وفي حال كونهم يحويون حياة مليئة بالضغط (مثلاً بسبب صراعاتهم مع زوجاتهم أو بسبب اللعب الاقتصادي) فإن خطر سوء معادلتهم لهنّ،

الأباء يزداد شحنة الضعاف عما هو عند سواهم (Steinmetz, op. cit.) ويلفت (Olivera) الانتباه إلى أن بعض التعبيرات في إيقاع حياة المسنين وتدهور قدراتهم، قد لا تكون مفهومة بالنسبة لأبنائهم الذين يحويهم بهم، وغالباً ما يحدث أن تقل حاجة السن إلى النوم، وأن يذهب مع ذلك إلى فراشه مبكراً، فيستيقظ في ساعات الصباح الأولى، معكراً بذلك إيقاع حياة بقية أفراد الأسرة، ويلجأ الأبناء، في غير قليل من هذه الحالات إلى إجبار مثل هذا السن على تناول حبوب منومة، من أجل أن يتمكن من النوم بشكل طبيعي. ويدعو (Olivera) هذه الحالات التي صادفها كثيراً في صلبه مع المسنين بهنّ نظرية الطنّاجير والغفالي-Pots & Pans/Stein-metz,1987) Syndrom

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

٥ - نظريات العنف الأسري

يمكن على العموم القول إن النظريات التي تفسر العنف والعنوان في الأسرة تمثل انعكاساً بدرجة كبيرة للنظريات العامة للعنوان، وقد سبق لنا الحديث عنها في أماكن متعددة في هذا العمل. ويقتضي لنا في هذا المكان أن نعرض تصنيفاً لهذه النظريات، أخذناه عن الباحثة الأمريكية سوزان شتينميتز.

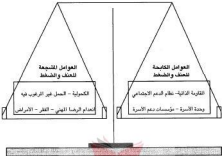
هناك أولاً النظريات الفردية الداخلية، وهي تلمس أسباب العنف الأسري في الصفات غير السوية للفاعل أو للضحايا، أو في الاضطرابات الوراثية أو الاضطرابات النفسية عندهم، ويوجد في هذه النظريات تركيز خاص على صفات مثل: الخلق العقلي، الاضطرابات الوظيفية الدماغية، الشخصية اللااجتماعية (السيكوباتية)، الاضطرابات العصبية، ضعف الضبط الانفعالي، انخفاض القدرة على مواجهة مواقف الضغط (Stress).

وهناك ثانياً نظريات نفسية اجتماعية، تركز على المداخل النفسية والعرفية، وعلى بعض الظروف الاجتماعية التي تيسر وتشجع ظهور العنف الأسري. ومن أمثلة هذه النظريات نجد نظرية التعلم الاجتماعي- نظرية النظم، ونظرية التفاعل الرمزي. تفترض نظرية التفاعل الرمزي أن العمليات العرفية تلعب دوراً أساسياً في ظهور السلوك العدواني بين أفراد الأسرة بطريقة إدراك الفرد للعلاقات الأسرية يمكنها أن تكبح العدوان أو أن تسببه، وإذا فإن للتفسير الرمزي لسلوك أنواع السلوك من قبل شخصية العدوان ومن قبل بقية أفراد الأسرة دوراً لا يقل أهمية عن دور السلوك العدواني نفسه في تطور العلاقات بين هؤلاء الأفراد. وفي سياق هذه النظرية نجد اعتماداً كبيراً بعوامل مثل: الكحولية، العمر، الطبقة الاجتماعية، الوضع الاقتصادي، مستوى التعليم، الأصول التي تنحدر منها الأسرة... إلخ.

وهناك ثالثاً النظريات الاجتماعية الثقافية، وهي تنحدر في اعتمادها إلى عوامل مثل: العرق، الدين، نظام العلاقات الثقافية، ونظام المواثيق والرعاية الاجتماعية... إلخ.

ويوجد رابعاً التدخل الكلي إلى طائفة العنف الأسري الذي يقوم على الاستفادة من شتى عناصر المعرفة، وبمخال على هذا النوع من الفهم يمكن أن تذكر التوفيل وياحي العوامل (The Quadripartite Model) الذي قدمه الباحثان (G.Hall & R.Hirschman) والذي سجل لنا شرحه سابقاً (الطرق ٢-٤). وتعتقد أن التدخل الكلي هو أكثر أنواع النظريات فائدة في تفسير وتوضيح لعقد ظاهرة العنف الأسري، وإذا ستقدم فيما يلي بعض الأمثلة التي تشرح هذا التدخل.

قامت الباحثة شتيليميتز بتقديم تصور واضح وبسيط لتفسير العنف الزوجي، وهو موديل الميزان (انظر الرسم ٢). تفترض شتيليميتز أن العلاقة بين العوامل التي تسهل والتي تكبح ظهور العنف الأسري يمكن أن توضح بمثل الميزان، حيث يتم تمثيل كل منهما على إحدى كفتيه. فمن الجهة الأولى نجد عوامل تزيد من مستوى الضغط (Stress) والصراع والعنف- ومن الجهة الثانية نجد العوامل الكابحة لظهور العنف والضغط والصراع. ومن عوامل الجهة الأولى نجد على سبيل المثال، البطالة، الأمراض، الحمل غير المرغوب فيه، الكحولية... إلخ. أما أمثلة عوامل الجهة الثانية فهي: مقايمة كل من الشريكين واتزان، نظام الدعم الاجتماعي، وحدة الأسرة وتماسكها، مؤسسات تقديم العون للأسرة... إلخ (Strinmetz, 1987).



الرسم ٣: نموذج القرآن للتفاعل بين العوامل النفسية (Skinner, 1997).

وتقدم سكينر تفسيراً نظرياً إضافياً للتفاعل الدوري بين العوامل الميكرو والماكرو سوسيوولوجية (انظر الرسم ٤). وبين الطابع الدوري للعنف الأسري والعوامل التي تسهم في نقل هذا العنف من جيل إلى آخر. وتظهر في هذا النموذج كذلك العلاقة بين العدوان الأسري والاجتماعي. حيث يفترض سكينر أن الأسر العدوانية تنتج غالباً أزواجاً وأباء ومواطنين عناديين. إن الأشخاص الذين من مثل هذه الأسر يكونون مهالين عادة إلى تقييد وتبرير العنف. ومن هنا فإنهم يحثون عن أجواء يكون العنف فيها مبرراً ومقبولاً في العلاقات الأسرية. وتؤكد الملاحظات العميقة صدق هذا الفرض. حيث لوحظ مراراً وتكراراً أن الرجل الذي تربى في أسرة عنيفة، والذي يفضل نموذج التفوق الذكوري في الأسرة، غالباً ما يرتبط بأمرأة ذات خبرات أسرية مشابهة. وبناء على ذلك لا تكون جوارات العنف في الأسرة غريبة عليها. ويكون من الأسهل عليها أن تقلل دور المرأة الضالعة، لأن هذا الدور منسجم مع خبراتها السابقة (Skinner, 1992). وتوجد معطيات أخرى تؤكد هذه الفكرة في نقل العنف من جيل إلى آخر، سبق لنا أن ناقشناها في



الرسم 1 : نموذج شلينميتز للتفاعلات الدورية المتبادلة بين العوامل الثقافي والاجتماعي (Schlennetz,1987)

ممكن سابق (انظر ١-٢-٦) ويوجه موديل شلينميتز هذا انتباهاً خاصاً للاتجاهات الاجتماعية من العدوان في شتى مجالات الحياة العامة، كما تدير في وسائل الإعلام أو في الرياضة. وتساعد هذه الاتجاهات الاجتماعية في تشكيل نماذج سلوكية تشجع وتبرر طرقات العنف التي يتعرض لها الفرد في حياته اليومية. فيقوم الفرد بعد ذلك بتقليد هذه النماذج ناقلاً العنف بالتالي إلى أسرته الجديدة (Schlennetz,1987).



الرمم ٥ : التصور النظري البيكارسكا لتفسير خلف الآباء - تجاه الأطفال

وفي الأدبيات البيولوجية قدمت الباحثة بيكارسكا موديلاً مهماً أوضحت من خلاله سمات عدوان الأهل تجاه أطفالهم (Pickarska, 1991). ويفرق هذا الموديل (الرسم ٥) بين نوعين من أنواع السلوك العدواني للأبوين تجاه أطفالهما، فهناك أولاً العقوبات التي تبدو على شكل سلوك عدواني، والتي تنجم أساساً من طبيعة العلاقة والاعتكاك بين الأبوين وأطفالهما، هذه العلاقات التي تتطلب من الأهل أن يسيطروا سلوك أطفالهم وينشئونهم تنشئة اجتماعية صالحة، ومثل هذه العقوبات تكون ناجمة فقط عن حرص الأبوين على أمن الطفل وعلى مصلحةه. وهناك ثانياً سلوك الأهل العدواني تجاه أطفالهم الذي لا ينجم عن طبيعة التواجبات الأبوية، بل عن موقفهم العدواني من الطفل. ويفترض صاحبة هذا الموديل أن صعوبة الطفل في عيني أبويه، والتي تتشكل عبر مواقف التفاعل العديدة بينهما وبيئته، تلعب دوراً أساسياً في شعور الأهل بالكفاة التربوية، كما تشكل عاملاً أساسياً من عوامل سلوكهم العدواني تجاه الطفل في المواقف الصعبة.

ولعل أبرز الرئصة لهذا الموديل هي كونه يقدم هذا التمييز العميق الغرضي بين سلوك الأهل العقابي تجاه الطفل وبين سلوكهم العدواني تجاهه.

وتختلف المميزات السلوكية (متعددة الأبعاد) للعدوان في الأسرة عن غيرها من المميزات في أنها تفسر هذا السلوك البشري المختلف من علاقات سببية اجتماعية وبسيطة، بل من خلال كامل السياق الثقافي الذي لا يقتصر على وصف سلوك المعتدي، بل يتعداه ليصف الظروف العامة المتعلقة بالتفاعل الأسري، والشروط الاجتماعية التي تؤثر بوضوح على شدة وشيوع العدوان في الأسرة.

٦- الصعوبات المنهجية التي تواجه أبحاث العنف الأسري

إن الصعوبات النوعية المتعلقة بجمعية الجور الأسري، والترتبط بالحدود الأخلاقية المرتبطة بالضبط التجريبي الدقيق للصرقات أفراد الأسرة، تشكل بمجموعها عتبة رئيسية على طريق تخطيط الأبحاث التجريبية في هذا المجال. ويضاف الباحث في مجال العنف الأسري كذلك الصعوبات المنهجية التالية:

- إن معظم البيانات التي يجمعها الباحثون تحمل الطابع التاريخي، وبالتالي فليس لدى الباحث أي ضمانات عن صدق البيانات وواقعيتها، بسبب الفروق الفردية في فترة الأفراد على تذكر التفاصيل.

- معظم المعلومات يتم جمعها من مصدر واحد في الأسرة، ويواجه الباحث الذي يحاول التجو، إلى مصادر أخرى صعوبات بالغة في معظم الأحيان، مثلاً في حالة جمع المعلومات عن الخبرات القديمة لمحموس راشد عن أسلوب معاملته من قبل والديه في طفولته، وقد حاول بعض الباحثين مقارنة النتائج التي حصلوا عليها من مختلف أفراد الأسرة، فكانت شقراوس إجابات ١٥٠ طالباً عن شدة شعورهم بمظاهر العنف في بيوتهم مع إجابات ٥٧ من الآباء و ٦٠ من الأمهات، فتبين له أن معامل الترابط مع إجابات الآباء، بلغ ٥١،٠، في حالة العنوان اللفظي، و ٥٦،٠ في حالة العنف الجسدي، في حين كان معامل الترابط مع إجابات الأمهات ١٢،٠ في حالة العنوان اللفظي، و ٢٢،٠ في حالة العنف الجسدي (Steinmetz, 1987). وتدل إبحاث Steinmetz على أن الأزواج يختلفون فيما بينهم في تقدير شدة وشيوع السلوك العدواني فيما بينهم، فقد فُتِرت الزوجات سلوك أزواجهن على أنه عدواني بما يزيد بمقدار ٧٠٪ مما قدر الأزواج أنفسهم، في حين قدر الأزواج سلوك زوجاتهم على أنه عدواني بما يزيد بمقدار ٢٢٪ مما فُتِرت الزوجات بأنفسهن (المرجع السابق نفسه). إن الأزواج الدائري للعلاقات الأسرية يشكل إذاً مشكلة إضافية في وجه الحصول على معلومات دقيقة عن العنف الأسري.

إن المصطلحات التي تعيادها في البحوث المختلفة المتعلقة بالعنف الأسري تشمل على عديد من المصطلحات النظارية والمراقبة والتقصية المتحددة، مما يشكل صعوبة منهجية واضحة، ويصعب لنا (Rosenick & Sweet) أن نفسير ومقارنة نتائج البحوث المختلفة المتعلقة بالعنف الأسري هو مهمة بالغة الصعوبة، لأن الباحثين يستعملون في كثير من الأحيان المصطلحات نفسها التي يعطيها بعضهم تعريفات محددة وضيقة، في حين يعطيها بعضهم الآخر تعريفات واسعة وفلسفانية (Kashani et al. 1992; Pagelow, 1984; Steinmetz, 1987). ولا يبدو أن التعلب على هذه الصعوبات المنهجية هو أمر متاح في الوقت الحاضر، ولكن حقيقة توجه انتباه عدد غير قليل من الباحثين إلى هذه الصعوبات يزيد من الأمل في إمكانية التعلب عليها خلال فترة غير طويلة.

إن مستقبل الأبحاث المتعلقة بالعنف الأسري يبدو عريضاً جداً، فعلى سنوات السبعينات من هذا القرن كانت الأنبيات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع لا تكاد تتجاوز بضعة أبحاث هامشية. في تلك الوقت كانت طواهر العنف في الأسرة تعامل على أنها مشكلات فردية ونادرة تقتصر تجاهاتها على العلاقات التي يكون فيها أحد أطراف الصراع من الأشخاص العصاةين أو الذهانيين (Pagelow, 1992). أما اليوم فإن من النادر أن نصادف مثل هذه القناعات، وخلال

المستويات العشرين الأخيرة تم نشر عدد هائل من الأبحاث والمقالات. ويقام عدد كبير من المؤتمرات التي يناقش بمجموعها في إحداث تغيير جوهري في حالة الوعي الاجتماعي العام بخطورة هذه المسألة. وكان من نتائج هذا النشاط المتزايد ظهور أشكال متعددة من طرائق التدخل النفسية والاجتماعية لمساعدة ضحايا العنف ومركبيه أيضاً. إن عشرات الملايين المظلومين من النساء والأطفال تتواجد اليوم في كل مدينة كبيرة من مدن الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، وبالإضافة إلى ذلك فقد طرأ تغير واضح على القوانين في تلك البلدان، فلم تعد سلبية أو متجاهلة كـ «ملاحظات الأقارب». وقد تم تصميم العديد من برامج العلاج النفسي والاجتماعي لضحايا وشهود ومركبي هذا النوع من أنواع العنف (ولا تزال بقية البلدان للاستلزام متطلعة بشدة في هذه الناحية من البلدان الغربية، وإذا استثنينا بعض المبادرات الغربية لبعض العاملين في ميدان الخدمة الاجتماعية فلا توجد هناك بعد مؤسسات متخصصة لبحث مدى شعور وانتشار هذه الظاهرة وأفضل طرق معالجتها).

إن بعض الآراء التي تم إطلاقها في لحظة ما كانت تصور على أن موضوع العنف الأسري لا يعدو كونه مجرد موضوع علمية جديدة **مستعطي سرعة**، وقد أثبت استمرار الأبحاث خطأ هذه الآراء بشكل واضح. إن مرحلة تعقيد الظاهرة بفهم أساسها نظري لتتطوّر عن العنوان في الأسرى لأنه مشكلة خطيرة سواء على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع. إن قائمة الأفعال الشنيعة والتي تنتظر الحل ما زالت تكبر وتنتسج، وعلى سبيل المثال فإن كثيراً من الجدل قد ثار أخيراً حول مفهوم العجز المكتسب، عند ضحايا العنف الأسري (Pagelow, 1992; Kashani et al. 1992). كما يدور حالياً نقاش مستفيض حول قضية فعالية برامج للداخلات القانونية حيال الطغاة القرائين (Bishop & Paterson, 1992; Hirshel et al., 1992).

إن هذا المجال ما زال يستلزم مزيداً من الأبحاث من أجل صقل وتطوير معرفتنا باستخدام أدوات بحث أفضل وأدق، للوصول إلى تفسيرات أدق وأعمق.

المراجع العربية

- الفهرست (١٩٨٧) : البحوث العنف في المجتمع العربي، في : مجلة العربية للدراسات الأمنية، العدد ٢، عدد ٨، الرياض.
- الواسطي، جعفر (١٩٨٦) : أثر التفكير الجمالي في جنوح الأحداث، مطابع عالم المعرفة، بيروت.
- جابر، وليد (١٩٨٥) : جنوح الأحداث، وزارة الثقافة، دمشق.

- Horro, B. et. al., (1992), *The Abused Children As Parent*, in: *Infant Mental Health Journal*, vol.13, no.1.
- Hilton, M., (1992), *Battered Women's Concerns About Their Children Witnessing Wife assault*, in: *Journal of Interpersonal Violence*, vol.7, no.1.
- Holtzworth-Munroe, A., et al., (1992), *Violent Married Couples' Attribution For Violent & Nonviolent Self & Partner Behaviors*, in: *Behavioral Assessment*, vol.14.
- Kaczmarek T., (1978), *Metody psychologiczne*, PWN.
- Kaufert et. al., (1992), *Family Violence: Impact On Children*, in: *J. Am. Acad. Child & Adolesc. Psychiatry*, 31:2.
- Kirek L., (1991), *Abuse rodzinny a agresja u dorosłych*, in: *Psychologia Wyższości*, 3.
- Martin J., Blum R., (1992), *Battered Children Grow Up*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol.16.
- Milius D., (1994), *Abuse seksualne a przemoc w rodzinie*, in: *Killy i koncepcyjnie terapii rodzin*, Pionier R. (red.).
- Milius S., (1987), *Psychologia Społeczna*, PWN, Warsaw.
- Miller, J., Chaffinard C., (1991), *Physical Child Abuse Perpetrator Characteristics*, in: *Journal Of Interpersonal Violence*, vol.6, no.3.
- Moran P., Eckhardt J., (1992), *Protective Personality Characteristics Among Adolescent Victims Of Maltreatment*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol.16.
- Muehlenhard C., et. al., (1991), *Sexual Violence & Coercion In Close Relationships*, in: E. McKelvey & S. Sprecher (eds.), *Sexuality in Close Relationships*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Muehlenhard C., Linton M., (1987), *Date Rape & Sexual Aggression In Dating Situations: Incidence & Risk Factors*, in: *Journal of Consulting Psychology*, vol.34, no.2.
- Noll A., (1981), *Samowrząd*, Wyd. Miesięcznik, Katowice.
- Osuchowska L., (1989), *Agresja i psychologia*, W: *Psychologia Społeczna*, 4.
- Osuchowska L., (1993), *Psychologia Agresji*, PWN, Warsaw.
- O'Neil J.M., (1991), *Factors of Gender Role Conflict & Stress: Natives and Fear of Femininity in Men's Lives*, in: *Personality & Guidance Journal*, 68:3, <http://www.68.3.sagepub.com>
- Paplane M.D., (1992), *Child Victims Of Domestic Violence*, in: *Journal Of Interpersonal Violence*, vol.7, no.1.
- Paplane M.D., (1994), *Family Violence*, Praeger Publishers, NY.
- Piers A., (1992), *Nadzieja*, in: *Gazeta*, 6.
- Polanska A., (1991), *Przemoc w rodzinie*, PTP, Warsaw.
- Quinsey V.L., Chaplin T.C., (1994), *Situational Control of Rapists' & Non-Sex Offenders' Sexual Interest*, in: *Behavioral Assessment*, 6.
- Rossi M.L., (1987), *Preventing Violence*, in: *Journal of Counseling & Development*, 65:7.
- Saunders B., (1992), *A Typology of Men Who Batter*, in: *Am. Journal Orthopsychiatry*, 62 (2).
- Stawczyk L., (1992), *Przemoc seksualna*, Instytut Naukowy & in: *Agresja Wyższości*, Warsaw.
- Steinmetz S., (1987), *Family Violence*, in: Solomon M.D. & Steinmetz S. (eds.), *Handbook of Marriage and the Family*.
- Treason D., (1992), *Intergenerational Transmission of Violent Behavior in Adolescent Males*, in: *Aggressive Behavior*, vol. 18.
- Vining, Y., Stone M., Gelles R., Harrop J., (1991), *Verbal Aggression By Parents & Psychological Problems of Children*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol.15(3).
- Walker, E., et al., (1992), *Medical & Psychiatric Symptoms in Women With Childhood Sexual Abuse*, in: *Psychosomatic Medicine*, 54.

- Young, L., (1992), *Sexual Abuse & The Problem of Embodiment*, in *Child Abuse & Neglect*, vol.16.
- Zuckinl P., (1991), *Child Abusers' Perceptual Response to Newborn Infant Cries Varying in Pitch*, in: *Infant Behavior & Development*, 14.
- Zuckinl P., (1992), *Psychophysiological & Perceptual Responses To Infant Cries Varying in Pitch*, in: *Child Abuse & Neglect*, vol.16.



بنيوية

د. عبد الله محمد الفذامي

قراءة في دراستين بنيويتين

د. يوسف حامد جابر*



١ - الدراسة الأولى: البنيوية والتفسير

١ - المستوى النظري

يحقل المستوى النظري من كتاب (الفذامي) مساحة كبيرة تمثلت بمفاهيم وآراء كبار علماء اللسانيات والنقد البنيوي في الغرب. وإذا كان (الفذامي) قد قام بتضمين معلومات هذا المستوى في فصلين نظريين، فإن الفصول اللاحقة لم تكن لتخلو من قضايا ذات قيمة في التحليل اللساني البنيوي. وقد نحس باهمية المؤلف المذكور عندما تطالعنا مصطلحات غنية مثل: مفاتيح النص، شاعرية النص، فارس النص، البنيوية، السيميولوجية، التفسيرية، البنى الفنية والدلالية، العلاقات، النظم والإيدال، الصوتية، الفداخل النصية، السياق... ومثل هذه المصطلحات كانت قد رسختها مسيرة النقد البنيوي منذ (سوسير)

* سورية - اللاذقية - جامعة تشرين - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

وحتى زمن كتابة (الغذامي) للمؤلف الذي نبحث فيه. غير أن إحصاستنا السابق سرعان ما يندوى ويتحول إلى خيبة، بسبب كون النقائض التي عرض لها الناقد لم يتم بناؤها بالنظر إلى فعالية تحليلية علمية، وإنما سيطرت الانطباعية على ممارسته النقدية حتى طغت أو كادت.

تنظر في هذا المستوى بدءاً من (نوسوسير F.De Saussure) أبرز ممثلي (البنوية اللسانية Linguistiques Structuralis) وأهم من أرسى دعائم الدراسات الوصفية الحديثة في اللغة والآدب على السواء. إلا يقول: «اللغة نظام من الإشارات التي يعجز بها عن الأفكار»^(١). وبإحالة اللغة إلى نظام، ندخل إلى عوالم التحليل البنوي. فاللغة نظام *Système*، والنص الأدبي الذي يبنى على اللغة نظام أيضاً. ومع النظام تبرز فكرة العلاقات (*Les relations*) فالنص، إذن نظام من العلاقات. وكلما كانت هذه العلاقات أكثر غنى وتعقيداً كان النص أكثر كثافة وأهمية، ولا جدوى من الدخول إلى النص إذا لم تكن قادرين على اكتشاف علاقاته الداخلية والقياس عليها. والعلامات هنا، هي عناصر النظر الزبنيّة لعلاقاته. (نفتح مصطلح (العلامة *Signe*) على علم قائم بذاته هو علم العلامات (*Sémantique*) ويعني: «علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها... (و) يدرس بنية الإشارات وعلاقتها في هذا التكوين ويدرس بالتالي، توزيعها ووظائفها الداخلية والخارجية»^(٢). وهذا العلم «يعتمد البنوية ويتضافر معها في مسعى استكشاف النص ودراسته على منطلقات (الألستية) ومبادئها»^(٣). كما يذكر «الغذامي». وقد أصبح من الجديهي أن العلامة رمز لغوي مكون من دال (*Signifiant*) هو الصورة الصوتية ومعلوم (*Signifié*) وهو التصور الذهني لذلك الدال.

و(الغذامي) لا ينسى أن يتناول البنية (*Structure*)، فيعرض فهم (جان بياجيه) *Jean piaget* لها على أنها نظام تحولات. وهي «نشأ من خلال وحدات تتكمنص أساسيات ثلاثة هي :

- ١- التضمينية: ٢- التحول: ٣- التحكم الذاتي»^(٤). وليس البنوية عند (الغذامي) سوى اكتشاف لبنية النص ومعرفة نظامه وطرائق تشكيله. وقد استند إلى رأي ليوش (*Leitch*) فيما يهدف إليه البنوية، في أثناء معالجتها للنص الأدبي، وذلك بكون البنوية تسعى إلى :

«نشير إلى أنه نستخدم العلامة بدلاً من الإشارة، وذلك خارج إطار القويم، وهذا بمعنى واحد.

١- استكشاف البنى الداخلية للشعرية للظاهرة. ٢- تعالج العناصر بناء على علاقاتها وليس على أنها وحدات مستقلة. ٣ - تركز البنية دائماً على الأنظمة. ٤- تسعى إلى إقامة قواعد عامة عن طريق الاستنتاج أو الاستقراء وذلك لتؤسس الخاصية الطبقية لهذه القواعد.^(١)

ولقد نرى فيما تهدف إليه البنية هنا، اكتشافاً لوقف (سوسير) من اللغة (la langue) ولوقف (بياجيه) من البنية (Structure)، والمهم في ذلك، هو التأكيد على اللغة بوصفها تشكل بنية النص، وعلى النظام (Système) بوصف البناء اللغوي قائماً ومتناسكاً تحكمه قوانين تحافظ على استقراره وتنمعه من التفكير، وعلى التحولات (Transformation) باعتبار أن عناصر اللغة لا تكف عن إقامة علاقات فيما بينها. وتتوزع هذه العلاقات بشري اللغة والأدب على السواء من الطائفتين الفنية والدلالية.

بعد ذلك نجد (الفدّاسي) يستخدم مصطلح الأدبية (Poétique)^٢ مع الشكلايين الروس الذين تناولوا في دراساتهم الظاهر الأدبية في الكلام، ووقفوا على الخصائص التي يتميز بها النص الأدبي. وقد ركّز (الفدّاسي) على علم الظاهرة في أدبيته، على أن يطلق عليها تسمية (الأثر)، وهو ما يحدث النص في ذهن القارئ. وهذا المصطلح كان قد أخذ تسميات عدة منها : الأدبية الشعرية، الشعرية، الشعرية، الإنسانية، الأسلوبية النصية، الانزياح ... إلخ. ولعل (جاكوبسون) (R.Jakobson) كان مرجعاً يعتمد عليه في فهم هذه الظاهرة، لما له من أهمية في الدراسات اللغوية والأدبية، ولكونه صاحب أول نظرية في الشعرية، حيث يحدد الموضوع الرئيسي للشعرية بأنه «تمايز الفن اللغوي واختلافه عن غيره من الفنون الأخرى... والشعرية تبحث في إشكالية البناء اللغوي»^(٣). وهذا يعيدنا إلى طبيعة النظام اللغوي في النص الأدبي وطبيعة علاقته وأثرها في خلق هذا التمايز.

والشعرية إنما تنشأ في النص الأدبي نتيجة عملية اختيار يمارسها المدع بطريقة مخالفة للقواعد اللغوية المتعارف عليها، بما يعمل على خلق انزياح في لغة هذا النص، وذلك بوضع عناصر تنتمي إلى المحور الاستاتي (L'axe paradigmatic) مكان العناصر التي تنتمي في الأصل إلى المحور السانغماطي (L'axe syntagmatic) - والانزياح (L'scart) يعد أساس

١- نذكر إلى هنا استخدم مصطلحات الأدبية، الإنشائية الشعرية... بمعنى واحد.

(الشاعرية) وهي ذاتها، الوظيفة الجمالية أو الشعرية التي كان (جاكوبسون) قد أكد عليها عندما صنف وظائف اللغة. وقد أصبحت هذه الظاهرة مدار اهتمام العديد من المشتغلين في حقل التحليل اللغوي، من أمثال (جورج مونان)، (ريفتاز)، (جان كوهين)، (تودوروف) وغيرهم.

ويرى (الغذاسي) يشير إلى أن «النص» يلخص بتوظيف الشاعرية في داخله ليضجر طاقات الإشارات اللغوية فيه، فتتعلق ثنائيات الإشارات وتتحرك من داخله لتقيم لنفسها مجالاً تفريغ فيه مخزونها الذي يمكنها من إحداث أثر انعكاسي يؤسس للنص بنية داخلية. تلك مكونات التفاعل الدائم، من حيث إنها بنية ذات سمة شمولية، قائمة على التضمك الذاتي بالنفس، ومؤهلة للتحويل فيما بينها لتوليد مالا يحصى من الأنشطة (الشاعرية) فيها حسب فترة القارئ على التوالي^(١٧). وقد نلاحظ امتداد موقف (الغذاسي)، هذا على قاعدة عريضة في التحليل اللغوي، تضم: الشاعرية، الإشارات اللغوية الثنائية التي تشكل منها الظاهرة اللغوية الأثر الذي ينتج عن التشكيل بنية اللغة، التفاعل والتحويلات والخصب الذاتي، نظام البنية، ثم تأتي هذا النظام واكتناء خصائصه. وهذه هي مهمة القارئ/ الناقد، ومن هنا يعود (الغذاسي) ليعرض مواقف عدد من النقاد اللغويين من النص الأدبي، من أمثال: (رولان بارت)، (تودوروف)، (جان كوهين)، (لينز)، (جوانتان كولر)، (جوليا كرومستشفا)، (روبرت شولز)، (جان لاكان) وغيرهم). حيث يعرض لنظرية تودوروف (T.Todorov) في قراءات النصوص الأدبية^(١٨). وموقفه من الشاعرية، من كونها لا تحتوي الأسلوبية فقط وإنما تتجاوزها بما يمكن أن تحدث في نفس القارئ من أثر، بالإضافة إلى تعريفه بين الدلالة والرمز، من كون الدلالة «تقوم على دال يعني مدلولاً بناء على العلاقات الاستبدائية للكلمات، بينما الرمز يحدث في الخطاب وليس في الكلمات ويقوم على مدلول أولي يتفرج عن مدلول ثانوي بناء على العلاقات التركيبية في النص»^(١٩). وهو ما أقر (الغذاسي) الأخذ به من كون الرمز يمثل الدلالة الضمنية، والدلالة تمثل الدلالة الصريحة، وهذا يتطلب فعالية القارئ ليقيم بالربط بين عنصرَي الرمز هنا (الدال = المدلول) ويكشف الدلالة في ذلك^(٢٠). ويضيف: «ولذلك فإنه يجب علينا أخذ مفردات العمل الأدبي (وكافة عناصره) على أنها (إشارات) وليس على أنها كلمات ومن يفعل ذلك فقد سلك جادة الأدب»^(٢١).

لما بالنسبة إلى (رولان بارت R.Barthes) فيؤخذ عنه ما يتعلق بعلاقة للنص^(٢٢). وهذه قضية تخص القارئ وموقفه من النص الأدبي، ذلك أن نص (بارت) نص مفتوح لأنه مبني من الاقتباسات

التداخل مع الاقتباسات الأخرى، وكذلك ترى (جوليا كريستيفا) ر (جوناثان كوارس)^(١٣١). وفي عملية تحليل النص، فإنّ النظمي يشارك المدح في عملية إنتاجه، وهو لا يستطيع مشاركته إذا لم يتقمصه ويعيش حالة الإبداع ذاتها. وهنا يقول (الفغامي): «وما دامت حقيقة النص هي هذه مفتوح، وهو بنية كلية لبني داخلية، فإنّ هاتين الصفتين تفرضان علينا عقد وفاق بينهما لأنهما يتحدان متعارضتين»^(١٣٢). والتعارض هنا وهمي وليس حقيقياً. فالبنية نظام تمولات، والتحويلات هي علاقات البنية الدائمة والمستمرة، والتي تستند إلى محوري اللغة، حيث يقوم التمور الاستاتي بتزويد المدح بعناصر الاختيار الضرورية لتشكيل نصه مما يعطي هذا النص غنى وجوية. وذلك يعدي قدرة المدح على القبض على عناصر الاختيار التي تؤكد هذه الأهمية.

ثم نجد (الفغامي) يلاحظ من (بارت) فكرة التشريحية، وهي النظر إلى النص بوصفه جسداً متكاملًا، والظلم هو البضع الذي يشرح هذا الجسد لاكتناه خطاه وأسراره. إذ يقول: «... ولقد أسبل إلى نهج بارت التشريحي... لأنه يعيد إلى شريح النص لا لنفسه ولكن لبناته»^(١٣٣). ويضيف: «ومن هنا تأتي التشريحية كأنها نقدي عظيم القيمة من حيث أنها تعطي النص حياة جديدة مع كل قراءة تحدث له، أي أن كل قراءة هي عملية شريح للنص. وكل شريح هو محاولة استكشاف وجود لذلك النص، وبذلك يكون النص الواحد الأصل من التفخووش يعطي ما لا حصر له من الدلالات المتقنة أبداً»^(١٣٤). ولعل أهم ما يطغى على فهم (الفغامي) هو مفهوم (الأثر) الذي كثر قد وجدناه يتقاطع مع مفهوم الانزياح. فالأثر «هو القيمة الجمالية التي تجري وراء كل النصوس ويصحبها كل قراءة الأدب»^(١٣٥). وربما استفاد (الفغامي) من فهم جاك دريدا (J.Derrida) للأثر الذي قامت فكرته عليه «على مبدأ الاقتباس ومن ثم (تداخل النصوس) لأن أي نص أو جزء من نص لهو دائم المعرض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر»^(١٣٦). وهذا ما جعل (دريدا) يستخدم الأثر بديلاً لعلامة (سوسنر)^(١٣٧). فالعلامات هي التي تشكل بنية أي نص، ولما كانت هذه البنية بنية مفتوحة، أي بنية ناقصة، كان على الناقد أن يدخل النص ليجت فيه من (الأثر) ويخرج، بالتالي، بنية الإنشائية التفضية داخله في الوقت الذي يكشف فيه عن النصوس الأخرى الغائبة.

من جهة أخرى نجد أن (الفغامي) يربط عملية القاء النص بالسياق النصي ويعتبره جزءاً منه. ذلك أن النص لا يتشكل بغي مستقلة عن سياقه الأبي، وإنما يدخل هذا السياق في عملية تشكيله، فالسياق يشكل الرصيد الحضاري للقول^(١٣٨). على حد تعبير (جاكوسون)، لذلك فإنّ هذا القول

كما يصبح نصاً لا بد له من الاستناد إلى مثل هذا السياق (Synagrac) كما يغتنى بما هو هام وأساسي، وبما يؤدي إلى غناه وتميزه. ومن هنا لا تعد قراءة النص الأدبي قراءة علمية إلا إذا أولت سياقه أهمية كبيرة.

نلاحظ معاً تقدم أن (الغذاسي) أراد أن يقبض على أهم المنطلقات النظرية التي تناولتها وأسس لها مدارس النقد الأدبي في الغرب والغرض من وراء ذلك كما يقول (الغذاسي) هو «استخراج منهج في دراسة شاعري الخاص»^{٢٠٠}. ويضيف قائلاً: «وقد حاولت الإفادة من هذه المفاهيم في محاولة ملي لقراءة أدب (حمزة شحاتة)». ويجعل منهج التشريحي مرجعاً يعينني على التيارات على صعوبة النص السابح. ويمكنني من المساهمة معه. وبذا «تمارس الإشارات حريتها وتنتقل في التفسير شرطها»^{٢٠١}. فإلى أي مدى تمكن (الغذاسي) من تمثيل المستوى النظري الذي يحرص له في إطار ممارسته النقدية؟ وإلى أي مدى ألبس استطاع الوفاء بوعوده التي قطعها بالالتزام بهذا المستوى ومفاهيمه النظرية

ذلك ما سنناقشه فيما يلي:

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

ب - المستوى التطبيقي

نشير، منذ البداية، إلى أن الناقد (الغذاسي) لا يكف هنا عن إصدار الأحكام الانطباعية السريعة والرجزة على بعض نصوص (حمزة شحاتة). نموذج الذي يقيم عليه وعلى شعره دراسته هذه. وهذا لا يعني أن الناقد يمارس أحكاماً غير انطباعية على النصوص الأخرى. لأن الانطباعية تطغى على دراسته. ولكن بينما نجد انطباعية سريعة في نصوص، نجد انطباعية مستفيضة في نصوص أخرى. وسوف نلق على أهم خطوات التحليل التي يتبعها في تحليل واحدة من قصائد (حمزة شحاتة).

قبل أن يبدأ الناقد بممارسة فعله النقدي، يورد رأياً لـ (رولان بارت R. Barthes) حول علاقة الناقد بالنص الأدبي. يقول: «إن هدف العمل الأدبي هو جعل القارئ منتجاً للنص. لاستهلاكه»^{٢٠٢}. وهذا يعني مشاركة الناقد في عملية إبداع النص الأدبي. وذلك يعنى قدرته على فهم نظامه وعلاقاته. وعلى إعادة ترتيبهما بما يؤكدفاعلية النص وغناه. وهذا ما أشار إليه الناقد

بقوله : «لم تعد قليل بالوقوف أمام النص كمتفرجين... هذه حالة نفس زمانها بالوقوف القارئ إلى منتج النص»^(١٢١). والقارئ «يفزو النص من أصدقه ويعيد تشكيله . تماماً مثلما كانت كتابة النص إعادة للتشكيل للغة... ومن هذا التطلق نقلي إلى نص شعاعي لتطويبه وفككيته لإعادة صياغته من جديد بين أيدينا وأن يكون توسع القارئ إلا أن يتحول إلى شاعر كي يستطيع التغازل إلى عالم النص الشعري»^(١٢٢).

النص الشعاعي لغاتية من البحر البسيط تبلغ أربعة عشر بيتاً عنوانها (يا قلب مت ظمأ)^(١٢٣) متقوم بعرض أهم خطرات الناقد (التشريحية والفككية) والنتائج التي توصل إليها . حيث ينف أولاً عند العنوان، فيقول: «هذا هو العنوان الذي وضعه شحاتة القصيدة . وأول ما نلاحظه هنا هو أن العنوان يعنصره الأربعة: يا/قلب/مت/ ظمأ . مأخوذ من البيت الأخير في القصيدة

والماء لا ماء يا قلبي فمت ظمأ وروح هدنمه يهلك به شوقاً

وهذا يحمل مصداقاً لما قلناه من قبل . إذ لو كان العنوان مفعولاً في ذهن الشاعر قبل القصيدة لكاناً وجداً أثره على الشعر مبركاً في مطلع الأبيات على مبدأ (الإيجاز التركيبي)»^(١٢٤). ولو أن الناقد آمن في قراءة القصيدة حقيقة لوجد أن الأبيات الأولى فيها تبوح بالعنوان وتكشف عنه . لا بل تؤكد أكثر مما يؤكد البيت الأخير الذي أشار إليه . والذي ينضمته بلقاءه فقط أي بعيد تكراره دون أية إضافة فنية أو دلالية . وقد نرى في الأبيات الأولى ما يؤكد جفاف القلب وضيوله . مثل : الزهاق والقلق / البيت الأول . راحته أن يلفظ الرمقا / البيت الثاني . صور الماضي التي ماتت والالام التي خلفتها تلك الصور / البيت الثالث . القيل الذي سببته الذكرى والذي رزق كيانها / البيت الرابع . فهل من صور تشير إلى جفاف الحياة وبياسها وموت الحب فيها وبلاء القلب وسفقه أكثر من ذلك؟

ثم يمضي الناقد يحلل أداة النداء (يا) التي وردت في العنوان في أربع صفحات كاملة . ولا بأس أن يستوفقنا هذا التحليل المستفيض كي نكتشف من خلاله عن الوعي النقدي التطوري لدى الناقد . يقول : «... وأول عناصر العنوان والتمسحها هو (يا) هل الشاعر ينادي؟ .. ولو قلنا إن (الشاعر ينادي) فهذا معناه أننا نتصور حمزة شحاتة واقفاً في أحد شوارع القاهرة (حيث ولدت

القصيدة) وقد أطلق لسانه صارخاً : يا قلب. وهذا لم يحدث قط فشجاعة لم يطلق لسانه بهذا الصوت الشعري (يا) كما أنه لم يقله بالطريقة نفسها التي يتنادى بها إحدى بذاته لتخاطبه له شربة ماء⁽¹⁾. ومن الطبيعي ألا يكون الشعر نقلاً مباشراً للواقع، ولا يمكن لأية فعالية أدبية أن تحاكي الواقع كما هو. وإن تسجيل مفرداته كما حدثت بالفعل، والأبطلت أن تكون فعالية أدبية. فالفعالية الأدبية ولا سيما الشعرية، لا بد لها، في عكسها وواقع التجربة الحياتية، أن تسمو عن اللغة اليومية لهذه التجربة من أجل أن تمتلك قيمتها بوصفها فعالية أدبية، ثم ألا يحق للشاعر أن يخاطب الآخرين أو يخاطب نفسه، يتأججها، يتكلمها، وماذا يكون الشعر إن لم يكن نوعاً لمكونات نفس الشاعر؟ أو ليس النص الشعري مخاطباً، رسالة موجهة إلى آخر؟

إن الشاعر -ممنوع في مجتمعه (وهو) يخاطب جمهوراً مهما كان اختراعياً⁽²⁾.

لعلنا، في هذا الفهم قد انصرفنا عن مجال النقد البنوي، وهو النوازل ليست الغاية منه خلط الأوراق بين ما هو بنيوي وغير بنيوي، ولكن الغاية منه إضحاك بعض القضايا التي يمكن إبطالها في عملية التحليل البنوي. وليس معنى هذا أننا نزيد هنا من تقارب بين النص والواقع، غير أنه من غير الممكن إبطال هذا الواقع ومكوناته في عملية التحليل هذه لأن مثل هذه المكونات هي التي تزودنا بالمعارف الضرورية لكشف بنية النص واكتشافها. صحيح أن «الغذائي» قد أشار منذ البداية إلى إحدى ثنائيات (سوسير) وهي (الدال Signifiant)، و (المدلول Signifié) على اعتبار أن الدال الذي يشكل البنية الصوتية والتركيبية للنص لا يحيل إلى مدلول في العالم الخارجي وإنما يحيل إلى صورة سمعية لهذا المدلول، بمعنى أن الدال مدخل وقاهر، أما المدلول فلا يرجع إلى عرض من العالم، ولكنه يدخل إمكانيات معنى. غير أن (الغذائي) قد أخطئ في معالجته هذه القضية هنا ولم يتناول الدال بالنظر إلى ما يمكن أن يحيل إليه، أي بالنظر إلى إمكانية تشكل حالة النداء على مستوى الواقع وإظهار فاعلية هذا التشكل.

ثم ترى النقاد يحاول البحث عن أمانة النداء (يا) في التجارب الشعرية الشجائية لتأكيد ماذهب إليه حول النداء الذي يرد في عنوان النص الشعري، وذلك من خلال ثلاثة نصوص شعرية يختارها له (حمزة شعاعنة) تتضمن أسلوب النداء معتمداً على تفسير الشعر بالشعر على حد قوله. يقول النص الأول :

وقال الصمت ما أشجيت به الكلمات معناها

بلى يا ليل إن البعد اشتقنا واشتقناها^(٣٦)

حيث يمثل القائد النداء الوارد في السطر الثاني بقوله : «من الواضح هنا أن (بالول) ليست نداء ولا مخاطبة، ولكنها قد تكون مخاطبة هاتمة تنطلق من لسان صاحبتها كإطلاق الصمعة من مخبر القوم، ومثل انكسار التنهيدة الميمية في الصدر. حيث لا تتوجه الكلمة إلى مخاطب بل لا يوجد مخاطب. والشاعر لا يتنظر جواباً، وإنما هو يطلق قوله ليسبح في فضاء الله. كإطلاق النفس سابحاً في الهواء : أي إطلاق الكلمة وإعطائها وتحريرها من الانقياس في جوف الشاعر كي لا تعرفه ويحرقها»^(٣٧). منذ قليل كان القائد قد أكد أن الشاعر لم يطلق لسانه بهذا الصوت الشعري (يا)، وهنا يأتي فيقول : إن النداء قد يكون مخاطبة هاتمة تنطلق من لسان صاحبتها. وهذا يشير إلى تناقض فطري من أن القائد لم يحسن طبيعة النداء، فالإنسان لا يستطيع أن يتخطى عن النداء لأنه كائن اجتماعي. وهو كذلك يقدّر نظامه وقوانينه وعلاقاته مع الآخرين. ومن هنا يكون النداء حاجة ضرورية له. وسيرة الإنسان هي نداء إنسانية واشتقاق. وإذا كان النداء لا يحيل إلى واقع خارجي وفقاً للمساكنات البنوية أفلا يحيل إلى ذاته ؟

إن القائد الذي يعيد مراراً أن النداء في النماذج التي تناولها مجرد وهم ولا أساس له. كان جديراً به أن يعنى فهم النداء على المستوى الفني. أي على مستوى التشكيل النصي. وهذا ما بهمنها في التناول البنوي للنصوص الشعرية. وربما لا يهتأ وجود منادى على الحقيقة والواقع. وإنما يهتأ وجود منادى فني. وفي هذه الحال، ومن أجل أن نفهم طبيعة النداء وموقع الشاعري. كان يجدر بالقائد أن يلجأ إلى دلالات النداء والغرائبية لمعرفة الخصائص النوعية التي يتميز بها داخل النص. والتي نسهم في تعميق مستوى التحليل البنوي. لأن النداء هو فعالية لغوية. واللغة -نظام من الإشارات يضم كل التجارب النفسية، الإثرائات الحسية، الشخص الاتفعالي، الاستبهايات- الإثرائات العقلية... الخ.^(٣٨) على حد تعبير (جوليا كريستيفا) (J.Kristeva). غادة النداء (يا) مثلاً هي معرف موضوع النداء التعميد حقيقة أو حكماً وقد يشارى بها القريب توكيداً^(٣٩). أو هي مقابلة البعيد ولكن قد يخرج الكلام عن مقتضى الظاهر.

فينزل البعيد منزلة القريب إشارة إلى أنه لم يستحضاره في ذهنه -نحن المتكلم- صدار كالمحضر معه...^(٣٠)، ولو أن الناقد حاول إظهار فعالية النداء وفقاً لمعاني الأدلة أو وفقاً لمعاني المقادير، لكان التحليل اكتسب -على الأقل- طابعاً أكثر علمية، ولأدركنا بعض الخصائص المهمة التي من الممكن أن تكون في علاقات التشكيل النصي. غير أن الناقد لم يفعل ذلك لا على المستوى النصي، ولا على مستوى ما يمكن أن يعمل إليه، وإنما كان في كل مرة -يعرض نفسه لتناقض كبير وأشدّ داخل ما أسماه بـ (التحليل أو التفسير أو التفكير).

ثم يضيف حول (ياء) النداء ذاتها : «فالياء لا تتجه نحو مداني، وإنما تتجه إلى داخل نفسها، أي أنها ليست وسيلة وليست مفعلاً إلى شيء آخر، بل هي الشيء نفسه. ووجودها لغرض فيها هي نفسها وهو غرض فني بحت»^(٣١). ولكن ألا يحيل الفني إلى دلالي؟ أو ليست الفنية والدالية في البنية بمثابة وجه البورقة وفخاها؟ أو ليس المعنى معزجاً في اللفظ؟ ذلك ما نعلمنا إياه المدارس البنوية. فهذا (سوسير) يشير إلى أنه «لا يمكن فصل الدال عن المذلول لأنهما في علاقة شبيهة دلالي»^(٣٢). والدال هو الشكل اللغوي للمصروف، وهو اللفظ الذي يتم التعبير من خلاله، وكان هيبلمسليف (H. Hjelmslev) ذو رأي أنه «لا يوجد علاقة أي تعبير بلا مضمون (عند بعض الحالات التي يعرف أحدهما الآخر بشكل سطحي) ولا مضمون دون تعبير»^(٣٣). وهذا لم يلتفت إليه الناقد أيضاً، كما لم يلتفت إلى المفارقة الجديدة التي حصلت نتيجة موقفه من أداة النداء المشار إليها عندما يقول : «... لأنها ليست بها نداء، والقلب ليس بمداني هنا، والشاعر قد اجتلب عنوانه من آخر بيت في القصيدة، ولكن الياء وردت من قبل في البيت الخامس، وتكرر معيها في البيت الأخير وهذان هما :

يا قلب حركه من ماضيك رونقه

وان حطبك فيه كان مؤثقا

والماء ؟ لا ماء يا قلبي فمت ظما

ودع مدنسسه يهلك به شرقا

والياء فيهما مرتبطة بالقلب الذي ورد متكرراً في الأول وبمفعلاً في الثاني بإضافته إلى ياء المتكلم... وهذه الياء لتحرك خاضعة للتحويل الذي يهمن على الشاعر متجها نحو الآخر، ثم يعود

يأمنه من الآخر مسار توجّهه نحو الذات^(٣٦). منذ قليل كان الناقد قد أدرك أنه لا يوجد لقاء، أي أن اللقاء لا يحيل إلى منادي، فلا لقاء ولا منادي. وهنا يعود فيؤكد بأن الشاعر انتقل من مناداة قلب لا على التعيين إلى مناداة قلبه هو. وذلك بإستمرار المنادي (قلب) إلى ضمير المتكلم الذي هو الشاعر نفسه. أي أنه ينادي قلبه ويبيّنه شجونه.

وحول هذا الانتقال يقول الناقد: «ويبدأ الشاعر بتجه نحو الداخل نحو الذات ويملك في حياته مسلكاً صوفيّاً. ومن هنا جاءت أدواته الفنية منحوالة من ارتباطها السابق مع الآخر، إلى ارتباط جديد مع الذات الداخلية فتلاصحت مع القلب الذي جاء منكراً في الأول أي مجرد قلب. ولكنه يتعمّق أخيراً فيصبح: قلبي، يا قلبي^(٣٧). تتوالف في هذا التحليل عند امرين: الأول: هو اتجاه الشاعر نحو داخله سالكاً بذلك مسلكاً صوفيّاً. والثاني: تلاصق الذات مع القلب الذي جاء منكراً في الأول، أي مجرد قلب. ولكنه يتعمّق أخيراً فيصبح: قلبي، يا قلبي. ويشير تطيل الناقد هذا وما يلحق به من انكماش الشاعر وانحصار الحياة عنه. وبالتالي موته إلى مجلية أو انطباعية فبقته لا تنم عن ثوب قلبي مطع. ولا شيق والتحليل المنطوق أو التشرحي الذي أدرك الناقد مراراً تبيّنه والإخلاص له. والعمل بأدواته (...) وكل ما تنطق إليه من هذه الدارس هو أن نظراً لأدب بحساسية وأهمية مهنية على أسس نظرية، معقولة الأبعاد وقوية التوضيح^(٣٨). إذ لا يجوز في التحليل المنطوق استخدام المصطلحات المستخدمة مجازياً. فالمسلك الصوفي الذي أشار إليه الناقد لا يعني الاتجاه نحو الداخل بما يفيد انفصاله عن الخارج من جهة. وانصاله مع الذات من جهة أخرى. فالصوفي «يحاول أن يطرق الواقع باستمرار. وأن يبحث دائماً بخرارة ويحسّ ويشعر بشمولية إلى درجة الاعتقاد بأن الكون جزء في داخله وليس هو جزءاً من الكون^(٣٩). ومن هنا لا يكون المسلك الصوفي انفصلاً عن الآخر (الخارج) وارتباطاً مع الداخل. وإنما هو انصهار هذا الخارج مع الداخل (الذات) في إطار علاقة متواشجة وجمعية. فالصوفية في أبرز معانيها، ليست هروباً إلى الذات بقدر ما هي مواجهة مع الذات والعالم من أجل صورهما في إطار وحدة كائنة وجامعة. أما الأمر الثاني في التحليل المذكور، فنرى فيه أن الانتقال من التشكيك إلى التعريف لا يشير إلى العمق بقدر ما يشير إلى التخصيص والتقييد (على الرغم من أن الفكرة هنا ليست عامة. وإنما تكتمل شيئاً من التخصيص). والتشكيك قد يفيد التشكيك والتعظيم^(٤٠) والتحويل. وربما انسجمت هذه الظاهرة مع موقف الشاعر أكثر من ظاهرة التعريف. لأن تعطش الشاعر للحب ويبحث عنه وإخافته في الحصول عليه دفعه إلى البحث عنه في كل جهة. ولعل إطلاق اللقاء يدل

على محاولة يائسة لتلمس جانب من جوانب حبه الضائع في أية جهة من الجهات. بينما نرى أن تخصيص النداء - وإن كان يدل على خيبة الأمل أو فقدان، وانكفاء الشاعر على ذاته كما يقول النقاد، غير أنه لا يتسجم مع (المسلك الصوفي) الذي رآه باعتباره مقدمة اتجهت بالشاعر نحو الانحسار والموت. لأن الصوفية ليست عزلة أو انكفاء، وإنما هي حضور كثيف لعناصر الوجود داخل الذات. في الصوفية لا شيء بموت، وإنما كل شيء يحيا، ولكن بمعاناة ومشقة.

في الفقرة التالية يفرج النقاد مجموعة قضايا لا نرى لها علاقة بما أسماه (فضاء القصيدة) حيث يقول : ... وفي كل مرة يحس الإنسان بالازدواج من الواقع ومن الحقيقة يلجأ إلى الفن ليحرر فيه من كل قيوده فهو بذلك : هروب الإنسان من نفسه ومن عالمه، هروب من الحضور إلى الغياب، من العقل إلى الخيال، والشعر تجربة روحية وهيام من التمرد إلى التعلق. وكما أنه اعتناق للإنسان فهو كذلك اعتناق للغة^(١٦). النقاد هنا يدخل مستوى جديداً في التحليل يبحث فيه عن وظائف الفن - ويبدو من خلال مقارنة هذه الوظائف بالنتائج السبائقة التي ترمت على (تحليل) عنوان القصيدة، أنه لم يرد مفهوم العلاقة (de relation) وأم يحسن التعبير عنه. إذ العلاقة - فضلا عن كونها تربط عناصر النص - كذلك ينبغي أن تكون أحكام النقاد على هذا النص خاضعة لعلاقة مشابهة، لأنها هي التي تربط هذه الأحكام في إطار موقف كلي تخضع له نتائج تحليل النص كلها. وكان على النقاد أن يتناول النص من خلال عناصره للعلاقة بما يفرضي إلى نتائج مقبولة علمية، وليس من خلال عناصر منفصلة، مما يؤدي إلى نتائج متناقضة وألهاها التحليل العظمي. فالنقاد الذي قرروا انحسار الحياة عن الشاعر وانكماشه وموته من خلال (تحليل) بعض العناصر النصية، يعدد ليؤكد هنا قضايا عامة، مشيرة إلى أن الفن، والشعر فعالية فنية، هو تحرر من كل القيود، وهو هروب الإنسان من نفسه ومن عالمه، وهو اعتناق للإنسان و«الشاعر حامل روح البشرية، وهو يرتقي فوق كل قيود الواقع وأسواره ليخلق في فضاء الله المطلق»^(١٧). وبذلك يكون النقاد قد وضع نفسه في سياق مختلف عن سياق أحكامه على النص الشعري، وانقضت النتائج التي أكدها، سواء أكانت تلك النتائج قد بناها (التحليل البيروني)، أم بناها نوري النقاد. وفي كلتا الحالتين يجهل، التناقض مؤشراً على تلك المستوى النقدي وثائق مستويات على السواء.

كما يبدو أن النقاد يعانون أيضا أزمة فهم المصطلح البيروني، وعدم قدرته على ضبط العلاقات

التي تربط بين مصطلح وآخر، بالإضافة إلى تحويل بعض المصطلحات قيمة تبلغ من الضخامة مستوى قوة الفصيدة بكاملها عن حمله. وهذا يفسر لعناصر الفصيدة وأعطيات هذه العناصر. ففي البحث عن (مدارات الفصيدة وأصداؤها الواسعة) يحاول الناقد أن يمارس إحدى الخطوات التي تنتمي إلى المدرسة التوزيعية (Le distributionisme) وهي تصنيف (Classification) الأفعال التي وردت في متن الفصيدة، ليرى أثر ذلك في توجيه حركة النص. وتصنيف المعطيات اللغوية خطوة مهمة في التحليل اللغوي يتم من خلاله تصنيف الفئات الكلامية داخل حقلها التي تنتمي إليها، ومن خلال تحديد هذه الفئات وتحديد مواقعها داخل النظام اللغوي (Système) يتم الكشف عن فعالية هذه الفئات وأثرها في إغناء علاقات هذا النظام. إن أهم ما يستوقفنا في التحليل المذكور هو النتائج التي تراكمت على تحليل البيت الأول حيث يقول:

وزائقته في الحب عقيب أسره رهقاً

عسان بجنبي يهفو نائراً قللاً

زائنت: هذه الكلمة، قصد الإشارة، تكاد تكون هي الفصيدة كلها. وذلك لما لها من سلطان على كل الفصيدة⁽¹¹⁾. ثم يضيف: «وهذه الإشارة» هي أول شيء - تفتح فم القارئ - وتسلط بتلايب خيالها، رافعة فيه درجة الإثارة بقوة الخبر فيها... وكأنه يقرر من ذهنه كل مواضع الدعة والمكون لمحركه باتجاه الفصيدة⁽¹²⁾. أما كيف يمكن أن تكون هذه الكلمة (الإشارة) هي الفصيدة كلها؟ فذلك لم نستطع تبينه، لأن الناقد لم يكف نفسه مشقة إظهاره. أما أن تكون كذلك بسبب قوة الخبر فيها، فليست وحدها التي تتميز بحل هذه القوة وأما لتكونها الكلمة الأولى في الفصيدة، فهذا قد يتسحب على كل الكلمات التي تشغل مطالع القصائد وأما لأنها تشكل (إشارة أو علامة) لمعظم كلمات الفصيدة علامات، لأن الفصيدة هي بنية لغوية. واللغة نظام من العلامات المعبرة عن أفكار⁽¹³⁾. وكل علامة (Signe) في النص هي دال وحلول. ولم أن الناقد نظر إلى هذه الكلمة العلامة، بوصفها مطابقاً للفصيدة وبصورة يتم تشكيل الفصيدة انطلاقاً منها، وبأن تحليله لها استناداً إلى ذلك، لكننا أصدتها مثلاً، وإنكناً لفطنا نظرونا عن بعض الأحكام التي لا تستند إلى طبيعة التحليل البنوي الذي كان قد كرر مراراً ثمته والأخذ به⁽¹⁴⁾.

كذلك نرى أيضاً، أن مثل هذه الأحكام تتكرر في تحليله للسطر الثاني من البيت الأول، وبعض العلامات في الأبيات الثلاثة التي تليه حيث يقول : « عازٍ بجني بهفو ثائراً فلما » حيث المضارع بهفو : إشارة موجزة، نظير بنا إلى فرق السطور وتعاقبا معنا : ثائراً فلما، حيث تظهر الحركة حمياً ونفسياً، وتهشم كل ما بقي لدينا من سكون. وهذا البيت بحركته القوتية يؤسس فضاء القصيدة على المدى المطلق، متجاوزاً الماضي، وفاتحاً آفاق غير مطروقة تحلق فيها الإشارات : حُلّت/ وانقذت/ وفرك/ مقلقة براعها ماضيها بعد أن اعتقدت على أيدي النص، والسبب في ذلك هو روح السياق الشعري الذي ينبعث حياً نابضاً من أول إشارة في القصيدة⁽¹⁴⁾. السياق الشعري على مستوى لغة النص هو مجموعة العناصر الداخلة في علاقات تكون بنية النص. وهو يقوم على الخواص والتتابع، ويعمل على ضبط المعنى وإظهاره. ومن هنا ينبغي النظر إلى العناصر النصية وعلاقاتها وتفاعلاتها داخل هذا السياق بوصفها تشكل - أخيراً - الموقف الشعري الذي يعمل التحليل على اكتشافه. فالنقاد الذين قام بعمل التوزيعي للأفعال، كان ينبغي عليه أن يستمر في هذا العمل. وكان ينبغي لهذا العمل أن يقدم التحليل. وأن يسهم في كشف حركات القصيدة (إن كان فيها حركات) من خلال عقد مقارنات بين صيغ الأفعال الماضية التي وردت داخل السياق حاملة معنى الحال أو المستقبل وصيغ الأفعال المضارعة الأخرى أو المشتقات التي تحمل معنى الفعل، والتي تدل على الحال أيضاً. ليرى كيف تطفئ أفعال على الأخرى، أو صيغ على صيغ أخرى، وأثر ذلك في بناء القصيدة وتوجيه معارها. ولكن أن يقبض الناقد على (علامة) هنا، ليقول : إنها تمثل القصيدة كلها وعلى (علامة) هناك ليقول : إنها تؤسس لفضاء القصيدة، أو على فعل ما يقوم بتفسير حركة، دون أن يكون هناك وهي بالعلاقات القائمة بين مثل هذه الفعاليات النصية. ودون أن يعطي لهذه الفعاليات القيمة التحليلية التي تستحقها، فهذا خروج بالتحليل إلى الانطباعية (السلالة) التي كان الناقد قد قرّر منذ البداية الابتعاد عنها وعدم الانصياع لها : «واني لأرى الآن أهمية هذا التصرف - وأراه أفضل وسيلة للحكم على (الثنوق الجمالي) كي يبعد عن الانطباعية السلالة، ويبعد أنفسنا عن الوقوع في حبالها... إذ إنما مطالبون بأن نكون موضوعيين في مواقفنا من (النصر) الذي أسلم نفسه لنا... فليس أقل من أن نمدح إلى امتحان وسائل حكمت بأن نخضعها هي نفسها للفحص والتحصيل، وذلك بمراجعتها في ضوء (التعدّد الفراءة واختيار نتائجها)⁽¹⁵⁾، فالناقد الذي أعطى الفعل (بهفو) في البيت الأول هذه الأهمية،

وهذا المضمون الكبير قد تجاهل بأنه توجد في النص علامات أخرى يمكن أن تزاحم بعضها حضور الفعل (تتهجر) - وعودة إلى نص القصيدة يتكلف ذلك، حيث نرى في البيت الثالث: (تجني خيالات ماضية له صورا) - وفي البيت السادس: (مدى ضم الهوى أفقا) - وفي البيت السابع: (على حفاطيه يلمو الزهر مشقا) - وفي البيت الثامن: (يلقك بالورد طقا وبالمغائن...) - وفي البيت التاسع: (رقت عليه معاني الحزن سافرة) - والحادي عشر: (لقى عليها الهوى من صندف القا)... إلا نرى أن السياق النصي للأفعال المشار إليها وما يفرض عليه يمكن أن يتقاطع مع سياق الفعل (الإشارة الجذبة) في البيت الأول الذي أكد الناقد بأن هذا الفعل (يكاد يكون القصيدة كلها)، وأنه مع سياق البيت (يؤسس فضاء القصيدة) فإذا ما كانت الأفعال الأخرى ذات أثر يدعم أثر الفعل الأول ويضيف إليه أثرا جديداً، فلماذا اضطررنا لهذا هذا الإجمال؟ وحتى لو قبلنا مع الناقد، أن الفعل الأول في البيت الأول مفتاح القصيدة، أو كان البيت الأول كفة مفتاح القصيدة، أو كان عنوان القصيدة هو مفتاحها، أو كانت هناك علاقات أخرى لم يأت الناقد على ذكرها، فليس من الضروري أن يحدد الناقد مفتاح أي شيء؟ وبالتالي ما فائدة هذا المفتاح؟ أما أن تكون مثل هذه العلامة (المفتاح) حضوراً محضاً وتكاد تكون حركة، وحضور حركة وحياة مرة أخرى، فهذا ما لا يستطيع الناقد إنكاره. فحركة تكون (ياء) النداء في القصيدة، مثلاً، علامة على اليأس وعلى تعمق العلاقات مع الآخر ولحظتها^(١٧). ومرة أخرى، يأتي الإنسان إلى ضمير انتمكم مؤكداً لأثر (علامة) النداء بما يفيد الانكفاء والعزلة والموت^(١٨). ومرة ثالثة تصبح الكلمات (العلامات) وجوداً للشاعر متحرراً فيه من كل قيود القافية^(١٩). وأخيراً يأتي ليؤكد أن «القصيدة في سياقها تدعم فعل الحياة لأن النقيض فيها قد تحرك» وارتفع من الإشارة الأولى فيها^(٢٠). وهذا أولئك الناقد في مأزق نظري كبير، وأولعنا معه في إرباك أكبر. ولو أن الناقد أدرك مثلاً غاطية توزيع الأفعال وأسماء الفاعلين والعلاقات التي تقيمها هذه الأفعال مع بقية العناصر، لكان أدرك أن القصيدة لا تؤكد فعل الحياة، ولا تدعمه بقدر ما تؤكد ثوابي هذا الفعل وقبليه بما يصحب هذا الغياب من أسى وحزن شعبيين يشعنان الشاعر في حالة إعباط وتكوص قصوى، وبالتالي جفاف معلومات الحياة الكفيلة بإتعاش الشاعر ومنه الحركة في عروقه. وبجفاف هذه المعلومات يذري الشاعر ويختصر في طريقه إلى الموت، صحيح أن في النص علامات مهمة تحاول أن تروّج مفاهيم الحياة وتفسي، بعض جوانبها، غير أن موقع هذه (العلامات) داخل السياق النصي إنما

التفقد منه التركيز على جوع الشاعر العاطفي، وتمييز حس البلى والوقت لديه. وقد يعود السبب في عدم إدراك الناقد لذلك إلى فهمه لطبيعة العلاقات في القصيدة، وذلك بفرض العلامة عن سياقها مرة، ويضمها إليه مرة ثانية، أو بتعميلها قيمة أكبر مرة ثالثة. غاية بنوية وأية تشريحية هذه التي يؤكد الناقد. تتكلمها والأخذ بمفاعيلها^(١٢) هل نقول البنوية أو التشريحية بفرض العناصر النصية عن سياقها، وأن هذه العناصر إنما تعمل قيمتها في ذاتها.

إن البنوية أو التشريحية لا تفهم علامات النص باعتبارها مفعولة، وإنما تفهمها بعلاقاتها داخل سياقها النصي الذي تؤسسه وتوسع مداه، وهي تكتسب أهميتها من خلال العلاقات ذاتها وليس من خلال أي شيء آخر. ولو كان غير ذلك لاحتفظت كل علامة بمفعوليتها ولغناها سواء دخلت سياقاً لغوياً أو لم تدخل.

نعود لننتقل مع الناقد إلى الدوار الثاني من مدارات القصيدة، والذي يناقش فيه (العلاقات التبادلية Relations syntagmatique) و (العلاقات الأمثالية Relations paradigmatic) من خلال البيت الثالث في القصيدة:

ARCHIVE
http://Archive

تحمي خيالات عاضية له صنورا

سكنت وخلفت الآلام والحرقا^(١٣)

يقول الناقد: «ولنلاحظ الإشارة الأولى في الشطرين ١ تحمي / سكنت وخلفت الآلام والحرقا جاءت من سلم الاختيار العمودي من قام التعرية. وفي سلمها عدد وغير من التغيرات التي تسمح أن تقوم مقامها ومنها: تنقي / توحى / تبدى / توي. أمطد / أومد / أهدت / أهدت / توهت / تصور / صورت / ترسم. وفي التحليل البنوي لابد أيضا من الأخذ بعناصر الاختلاف لأنها تعين على إدراك أسباب الاختيار وأبعاده .. وفي سلم الاختيار العمودي (لتحجي) عناصر معارضة مثل: تبت / تراق / تعي / تحمي. ولكن (تحجي) تبرز من بين هذه التغيرات^(١٤). وبعد أن يشير الناقد إلى رأي (سوسير) من أنه، في اللغة لا توجد سوى الاختلافات، وأن هذه الاختلافات هي التي تعطي للعلامة قيمتها، يضيي بامتناً عن هذه القيمة من خلال تمييز العلامة (تحجي) باعتبارها فعلاً مضارعاً عن الأفعال الماضية التي يمكن أن تقع معها في سلم الاختيار ذاته. وكذلك من

الأفعال المضارعة التي تختلف معها في الوزن أو الدلالة. ليعود فيقول : «وبذلك تميز (تحيي) كإشارة متعمّدة، متفردة على جدول اختيارها، وتفرض نفسها على البيت متصوّرة إشاراته. وهذه فعالية قسرية تحدث ذاتياً دون خيار أو وعي من الكاتب، وهي لم تخضع لاختياره ولا لمقصده، وإنما طرحت نفسها عليه في حالة من حالات اللاوعي عنده. وهي حالة الإبداع التي يسيطر النص فيها على ملكات الكاتب. وتندهر إشاراته وسياقه على لسانه (أو قلّبه) كانهيار الطر من الغمام»^(١٧) أما كيف رأى الناقد أن اللفظة المشار إليها قد جاءت من سلم اختيار صوري؟ فهذا لم نستطع تبينه. إذ يمكن القول والحالة هذه: إن أية لفظة في أي سياق قولي يمكن أن تجيء من (سلم اختيار صوري) إذ ليس المهم هو الاختيار بحدّ ذاته. وإنما المهم هو فعالية هذا الاختيار والثره في تكوين (الزجاج Exot) لغوي أو أسلوبوي تتميز به بنية القول الأدبي. وهذا يتعلق بالإسناد الذي تسعى علاقات النص الشعرية إلى كسر قواعده القلوبة، مما يسمح بخلق مثل تلك الانزياح ويهيئ البنية الجديدة لعدة اختيارات تفسيرية. ولعل مثل هذه العملية هي التي تؤكّد (الوظيفة الشعرية *La fonction poétique*) إحدى أهم وظائف اللغة، كما حدّدتها (جاكوبسون) (R.Jakobson). واستناداً إلى ذلك، نحقق لنا أن هناك : «فإن الانزياح اللغوي أو الأسلوبوي الذي ينتج عن عملية الظهور (تحيي) في سياق البيت المذكور، يسمح أن الفعل تمّ إسناده إلى غير فاعله الحقيقي، غير أن هذا الإسناد جاء من داخل النظام التركيبي للغة كما هو معروف ومداول. ومن هنا فإن الاختيار المزعم لم يخلق فاعلته المرجوة، وليست العناصر الأخرى التي رأى الناقد أنها تلج في سلم اختيارات اللفظة (تحيي) بكثر أو أقل أهمية منها. وهذا يضع اللفظة المذكورة بالمستوى ذاته مع العناصر الأخرى الداخلة معها في علاقات اختيار بما لا يسهم في خلق (الشعرية) في النص. وبعدم القدرة لأي منها لكي ترتقي فتصبح علامة يميّز بها القول الشعري. هذا بالإضافة إلى أن الناقد قد وضع نفسه في مأزق نظري عندما قال : إن (تحيي) جاءت من سلم اختيار صوري تام الحرية ليأتي في الصفحة التالية فيقول عن العلامة ذاتها : إنها فعالية قسرية تحدث ذاتياً دون خيار أو وعي من الكاتب... إلخ.

وقبل أن نختم مناقشة (الغذامي) في تحليله هذه القصيدة، نرغب أن نسجل له موقفاً أحسن التعبير عنه، ولم يحسن توظيفه داخل سياقاته النقدي. وهو موقف استعار بعض أدواته من (رولان بارت R.Barthes) ، يقول فيه: «إن الشاعر يحزّر الكلمة من معانيها، ممّا علق بها من قهار

السنن فظهرها وبطلها ويطلقها حركة تحلق بين أسطر القصيدة لا ككلمة يثبدها العجم ولكن كإشارة حركة... وهو رد لها إلى درجة الصفر^(١٤١). وهذا يشير إلى أن (علامات) الناقد علامات متحركة، أي تظل في حالة تحول فني متجدد لا يثبدها معلول محدد. في الوقت الذي تنبض فيها بالدالة. وهذه هي علامات (بارت) فهي ليست كلمات أو ألفاظاً، وإنما هي سلوك لغوي مختلف، وانحراف. في علاقات بنية اللغة. لا يمكن تعديده من خلال كلمة أو لفظة. وإنما يمكن تعديده من خلال بنية العلاقات التي تتفاعل داخلها الكلمات أو الألفاظ. وفي هذا الصدد يقول (بارت): «تكون الكتابة في درجة الصفر هي، في العمل كتابة إشارية، كتابة من دون صيغة»^(١٤٢). وحول الكتابة يقول: «لما الكتابة فهي متغيرة دائماً في (ما وراء) لغة، إنها تنمو مثل بذرة، وليس مثل قطعة»^(١٤٣). إن الكتابة (علم متعة الكلام)^(١٤٤). فالعلامات عند (بارت) لا تتبع مساراً محدداً، وإنما تتشابهت بغنى وفاعلية، في الوقت الذي لا تحددها صيغ اللغة وأدواتها منفصلة، وإنما تحددها الطريقة التي يتم بها اختيار هذه الصيغ وتركيبها بطريقة تليق معنا إلى ما يسمى بعلم أساليب القول. وما يتضمنه هذا العلم من عمليات اختيار لعناصر القول وطرائقه. وهذا لم يحقق الناقد البحث فيه، وإنما اكتفى بملاحظة الجوانب التي تلاصق ببعض القضايا دون الدخول إليها والتوقف داخلها.

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

الدراسة الثانية : تشريح النص

يؤكد الناقد (الغذامي) أن دراسته هذه هي امتداد لكتابه (الخطيئة والتكفير) من البنية إلى التشريحية، وهو يستند في هذه الدراسة إلى أسس النقد الالسمي بدءاً من البنية، مروراً بالصيمولوجيا وورثها عند التشريحية^(١٤٥). وعلى الرغم من أنه لم يخصص جانباً نظرياً يتناول فيه تلك الأسس. غير أنها كانت ترد بين ثنايا التحليل ذاته، وأحياناً من خلال المقدمات النظرية التي كان يسبك بها للعملية النقدية. إذ نراه مثلاً، يركز كما في دراسته السابقة على التجزئة الجمالية التي تتحول فيها الكلمة إلى إشارة حركة^(١٤٦). ويحدد قيمة النص الأدبي «لما تحدث إشارات من أثر في نفس القارئ»^(١٤٧). ويورد مصطلحات لسانية وبنوية، كالعلاقات^(١٤٨). وخصائص البنية^(١٤٩). والعدل والمعلول والدالة^(١٥٠). والصونيم والوظيفة^(١٥١). والسباق والتبصرة^(١٥٢). والنص المفتوح^(١٥٣). الخ كما يولي القارئ الناقد أهمية كبيرة في التعامل مع

النص بناء على تلاحمه معه^(٢٧). وقد نجد الناقد مختاراً بـ (بولان بارث R.Barthes)، إذ يكثر من استخدام مفاهيمه النقدية، ويستلير بعض طرائقه في التعامل مع النصوص الأدبية دون أن يعني ذلك أنه لا يستفيد من الأكستيون والفاقد البنيويين الآخرين.

ودراسة (الغذامي) هذه تتطبع في الأصل، مجموعة دراسات لمجموعة من الفنانين - وسوف نلقى عند واحدة من هذه الدراسات التي تناول فيها عدداً من النصوص لعدد من الشعراء - حاول فيها أن يكتشف العلاقة النصومية التي تنمو وتتفاعل داخل هذه النصوص، وما يمكن أن يدخل في إطار هذه العلاقة من قضايا تخص الدلالة (La Signification) وتحويلات وانفتاح البنية التعبيرية والدالة على السواء.

يسهّل الناقد لدراسته هذه بالتعريف بموقع القصيدة الحديثة، حيث يقول: «لأن القصيدة الحديثة لا تكفي بأن تقول فقط، أو أن تعبر فقط، أو أن تصور فقط، وإنما هي تسعى إلى توظيف تلك لغة لتجعل منه احتمالاً نصوياً، لعلم جديد ليس افتراضياً لأن عالم قائم سواء في الخارج أو في الداخل»^(٢٨). ثم يضيف: «... لأن النص يحمل إمكانات نصومية فائقة على الانفتاح، وتسمى إلى بناء وجدان جمعي وأني دلالات شمولية كلها، وهذه الأسكن لمفهومها إلا بمشاركة القارئ في إقامة دلالات النص، وذلك بعد أن أصبح النص نظاماً من الإشارات الحرة بها تتعدد مستويات الدلالة وتتفرع»^(٢٩). إذن، فالقصيدة الحديثة أصبحت بنية متشابهة، فنية، معقدة بتكويناتها وعلاقاتها التي تمتد إلى خارج هذه البنية، فلتتفاعل معه، توغل في مكوناته، تتفاعل معها حتى تصبح هذه التكوينات جزءاً من تكويناتها هي، وبالتالي يصبح هذا الخارج جزءاً من علاقاتها، وتصبح هي معه فضاء رحباً يتسع ألفه ووداه ليشمل فعاليات شديدة الثراء والفتور، ومن هنا كان اكتشاف هذه الفعاليات في النص مهمة صعبة لا يحسن أداها إلا قارئ متعمق، عاشق للنص، يدعه حشفة لأن يعيش اللغة، يعيشها، يتلمسها فيكتشف عمقها بسعته وغماءة دمة صوفية نصومية»^(٣٠). بين النص والقارئ، فإلى أي مدى استطاع الناقد أن يتغلل هذه القضية؟ وما هي المفاهيم البنيوية التي استعان بها في كشف الداخل النصي لعدد من النصوص الشعرية التي قارب بينها، والتي تعود لعدد من الشعراء؟

يبدأ الناقد دراسته هذه انطلاقاً من الجملة، حيث يقول: «ومن الجملة تنمو علاقات هرمية تتشابه بها سائر عناصر النص لتكون دلالات الكلية»^(٣١). والجملة تعد الأساس الذي ينهل عليه

القول الإنشائي. ويمكن أن نعدّ الجملة إحدى أهم خصائص البنية كما حدّدناها (جان بياجيه J. Piaget)^(٢٧). إذ تشير الجملة إلى الكلية، بمعنى أنها التولّد الأولى التي يتوالّد القول بدا منها واستنداً إليها. وكل قول لا تتعلّق داخله الجملة قول ناقص وغير متعاضد. كلّ الجملة «هي القول المفيد بالقصد والمواد المفيد ما دلّ على معنى يحسن السمكوت عليه»^(٢٨). لهذا نجد النقاد يورد جملة شعرية للشاعر السعودي (محمد الثبيتي) ويجعلها منطلقاً لدراسة هذه «نقطة» شعر ينساب من شدي السهولة^(٢٩). حيث يشير إلى أن هناك مستويين للدلالة في هذه الجملة: المستوى الأول، هو الدلالة الصريحة التي يدفعها التشكيل الشعري وفقاً لقواعد الإنشاء المصطلح عليها، دون أن تدخل (السفينة) في هذا التشكيل. أمّا المستوى الثاني، فهو المستوى الذي تدخل فيه (السفينة) إلى بنية الجملة لتحوّل الدلالة فيها إلى دلالة غامضة، استعارية، تنقل هذه البنية من وجود صريح مباشر إلى وجود صوري، إيماء من حالة الحضور إلى حالة الغياب، حيث تتضافر كل عناصر الجملة لخلق هذه الحالة، مما يدفع بالقارئ لكي يلحق بها فيقبض عليها ويكتشفها. والجملة عند (الغاضي) ليست ثابتة لا تركيبياً ولا دلاليّاً، إنها تنمو، تتحوّل لتشكّل النصّ كلّ، ومن بعد ذلك لتشكّل النصّوسيّ كلّاً، فكما أن الجملة هي وحدة تركيبية، ودالية كذلك النصّ الشعري هو الذي لا يحتوي الجملة بشكل تراكمي، وإنما يحتويها بشكل تفاعلي، وهذا ما يجعل كلّ شيء فيه ينمو، سواء على مستوى العناصر أو على مستوى بنية الجملة التي تتعلّق فيها هذه العناصر. أو على مستوى بنية النصّ التي تتعلّق فيها هذه الجملة. أو على مستوى النصّوسيّ التي تتداخل فيها أيضاً. وهذا ما يرفض النقاد أن ينظر فيه ويصرّح إليه، ليس على مستوى نصّ (محمد الثبيتي)، ولكن على مستوى النصّوسيّ الأخرى التي تتداخل وتتعلّق لشكّين سياق شعري عام ومفتوح. إن دلالة جملة (محمد الثبيتي) تنمو في نصّه التسمي (التضاريس)^(٣٠)، حتى تملاّ النصّ كلّ، خلافاً في هذا النموّ مواجهة بين الشاعر واللغة الشعرية من جهة، ومواجهة بين علاقات هذه اللغة وما تطرحه من قيم دلالية من جهة ثانية.

ينتقل النقاد بعد ذلك ليشير إلى نمو الدلالة المذكورة باتجاه نصّ آخر، وبالتالي تعالّفها مع دلالاته. والنصّ للشاعر سعودي هو (عهد الله الصيخان) وصف نصّه بأنه مرثية، وعنوانه (ومات يشير عرساً)^(٣١). يقوم النصّ على «التوظيف الدلالي لكل ما هو إنشائي»^(٣٢). والنصّ كما يقول النقاد: الحقّ مفتوح إلى الفضاء، كلماته إشارات حركة، فهي أحرّ مطلق لا تكفّ عن النموّ

والتميم^{٢٩٦}. ومن هنا أيضاً يأتي النص باعتباره قوة متحركة على حد تعبير (بارث)^{٢٩٧}. ومن هنا أيضاً يأتي جملة العنوان (موت بشير عريساً) لتشكل نواة دلالية كما هي نواة تركيبية فتنمو شعرياً، وتنتشر في القصائد الحديثة كما يراها الناقد^{٢٩٨}. فكما أن (خدر السفينة) قراء لعرفاء الرمل يكشف فيها عن جسد هذه السفينة، وقدره الذي استحقه كانه لغة نظري، الأمل في النجاة، كذلك هو (موت البشير العريس) امتداد للظن، إنه القدر الذي ينمو فيعزل (بشيراً)، يدخل شوقه ويثقل يخطه فلا يصحو، فيتركه (عبد الله الصيخان) بعد أن انطقت رغبته في إبطائه إلى شاعر آخر هو (محمد جابر الحارثي) فيوقف (بشيراً) من سباته في نصه الذي عنوانه : (قاسم الأسود)^{٢٩٩}. ولكن يوقفه لا ليعود عريساً، وإنما ليعود غريباً، يحمل اسماً جديداً، وقد أضاع ملامحه في زحمة الرماح، حيث تفتق الأضواء، إنه (الرماد) ذاته الذي أطلقا عرس البشير، وأظم قرب السفينة، هكذا تنمو الدلالة وتفتح في هذه النصوص حتى تصل إلى ثروتها عند الشاعرة اللغوية (بشيرة الريف) في نصها (هوية فدائي)^{٣٠٠} حيث نراها تمتلئ على دلالات الضيعة والحرمان والغربة والواقع التلق المحكوم بالتمسائل والانتظار، تمتلئ على دلالات الانكسار والعجز والذل والثوت، وتحاول أن تكسر حركة هذه الدلالات لكي توصلها إلى اتجاه آخر، اتجاه الضوء، والحياة، حيث ينحصر القيد و تنمو الحرية.

هكذا هو النص كما فهمه الناقد هنا، وحدة دلالية كبرى تفتح على عدة نصوص لتتشكل في إطار وحدة كلية لهذه النصوص، حيث تمارس فعاليتها في خلق مسارات لغوية، متعددة ومتشابكة. إن النص كما تقول (أجوليا كريستيفا) : «يصل عملية استبدال من نصوص أخرى أي عملية (تتانس Intertextualite) ففي نصاء النص تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى، مما يجعل بعضها يرقم بشييد البعض الآخر ويقتضيه»^{٣٠١}. ومبدأ (التحييد والنقض) هو ما حاول نص (بشيرة الريف) التمهيد له، حيث ترى النمو الدلالي الجديد يقف في مواجهة النمو الدلالي السابق، تزدوج الدلالة، لتداخل، واحدة تعنى صور الثوت، والثانية تعنى صور الحياة، إنها جدلية الكون التي تتصارع وتتعلق منذ الأزل، ينتقل صراعها إلى الشعر - ينمو فيه - فتكسبه غنى وبخوبة، ولكن من يتصور؟.

في النصوص الأخرى للمجموعة التي يقارب الناقد بينها، والتي شكل نص (بشيرة الريف) نقطة انعطاف لها، نجد أن (الحياة) هي التي تنتصر، فكما شكلت عناصر الثوت هناك بقوة دلالية

هيمنت على حركة النصوص، ووسمت الحياة فيها بالتصدع والعجز، نرى أن حركة الحياة هنا تبرز لتخلق دلالة جديدة، دلالة تنمو في دلالة النصوص وتتفاعل معنثة غنى وجوية. (فيشير) الذي أماته (بعد الله الصيغان) ليلة عرسه، يأتي ليعبده من خلال «الشجر الفلسطيني» سيد الوقت وسيد الزمن^(١٨٦). الشجر الرمز الذي استقطب معنثا بالخصوبة والحياة، فيوظف بشيرا ويعد إليه عروسه. ثم تلقى (شجرة الرب) لثمنوك صرختها إلى جدول يفسو، وتفتح منحتها للشمس وللعشاق^(١٨٧). ويأتي (محمد الثبوتي) ليعزف (الفجر في غدي السفينة) إلى امرأة نضيرة وتوهج^(١٨٨). أنا (محمد جبر الحريمي) فيعيد له (فاسم الأسود) ملاحة التي أضاعها، حيث يعبر به (فاسم) إلى التواضع، وتنبهه (خديجة) التي أوقعت إلى الحصاد، ومعها الخيار الصعب (إما تكونين أولا تكوني)^(١٨٩). إنه العلم (الفقر) الذي يلف على حافة ثانية تشكل الوجود : حياة/ موت، إنه الدالة الكبرى التي تمتد ففتح النص على العالم بعلاقاته التشابكية، بذاته ومخفيه، بتعبه وأساءه. هكذا يلاحظ الناقد تدخل النصوص، التقاطها وانفتاح دلالاتها التي تكبر، وامتداد تتعاقب، تتوالد فلسفي، فضائيات النص كما نصفي، فضائيات العالم.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhril.com

خلاصة

بعد ذلك يمكننا أن نطرح السؤال التالي: هل بحق لنا اعتبار الناقد (الغلامي) نادقاً بشرياً؟ لو أنه أخلق في توظيف القاعيم البنيوية توظيفاً فعالاً؟ إن عودة سريعة لأبرز النقاط التي عرضناها يمكن أن تجيب على السؤال المطروح.

فقد رأينا أن الناقد (الغلامي) يعرض لنا في (الطهونة والتكفير) قضايا متداخلة ومتشعبة، منها ما يتعلق باللغة وفعاليتها، ومنها ما يتعلق بالنتائج البنيوية وطرائقه واتجاهاته. وعلى الرغم من غناها واتساعها، غير أن طريقة عرضها خارج إطار منهجي محدد قد أضعفت هذه الأهمية، وظهرت وكأنها معلومات متراكمة، انطلقت من المنهجية، وضاعت في إطار من الفوضى والتفكك. فضلاً عن أن المستوى النظري الذي عرض له يشعر بأنه لا يشكل مقدمة حقيقية لممارسة نقدية تطبيقية.

فقد وجدناه يتحدث عن اللغة بوصفها نظاماً من العلامات التي يعبر بها عن الأفكار، ولم نجد

في المستوى التطبيقي يسعى إلى تحديد هذا النظام وتحليله وبلوريته. ثم تناول علم العلامة (La sémiologie) الدال (Signifiant) والمعلوم (Signifié) ولم يعمد هذا العلم حقله من البحث، فحاول أن يركز على الدال، وكذا يغفل التناول. ثم تحدث عن البنية (Structure) بوصفها نظام تحولات، وأخذ النظر إلى خصائصها. ومع البنية انتقل إلى التبنوية التي تسعى إلى اكتشاف البنى الداخلية للنص ومعرفة نظامه وطرائق تشكّله بناءً على العلاقات التي تنشأها مكوناته، والمخ إلى أن التبنوية تركز على الأنظمة، وتسمى إلى صياغة قوانين علمية للنص⁽¹²⁾، غير أننا لم نجد لتحولات البنية حضوراً يُذكر في التحليل. ولم يرصد الناقد خصائص البنية في أي نص من النصوص التي تناولها، كما لم نجد أثرًا لقوانين علمية تعبر عن فعاليات غنية ودلالية على مستوى النصوص التي تمّ تحليلها، ثم وجدناه يتناول النص، فيبحثه بكونه بنية شمولية لبنى داخلية⁽¹³⁾، وهذه البنى الداخلية بنى متعلّقة، وأبست منفصلة، لذلك ينبغي من أجل فهم شاعرية النص تفكيكه إلى جمل، ومن خلال هذا التفكيك يتم استبعاد الجمل غير الشاعرية ورسم الجمل الشاعرية إلى بعضها، أو إلى مثيلاتها في النصوص الأخرى⁽¹⁴⁾، غير أنه لم يطمح إلى الأسباب التي تجعل من جملة شاعرية وأخرى غير شاعرية، هل تُحدّد الشاعرية بالانتماء الصوري أو التركيبي أو الدلالي؟ أو هل تُحدّد بطبيعة الرؤية التي تؤسس لها مثل هذه الجملة؟ أو بوصفها الجملة الخواة التي يندم النص انطلاقاً منها؟ إنها عند (الغذاسي) جملة شاعرية وحسب، وهذا ما دفعه لكي يتبنى في تحليل إحدى القصائد بعض الجمل التي كانت أن تسيطر على التحليل كله، لا بل وجدنا أن (تحليل) أداة نداء واحدة مع عنوان النص قد استغرق ما يقارب من نصف التحليل، الذي انجزه القصيدة واحدة، فإين البنى المتعلّقة التي تشكل البنية الشمولية للنص من كل هذا؟⁽¹⁵⁾ وابن دلالات هذه البنى؟

ومن مفهوم النص ينتقل (الغذاسي) إلى مفهوم القصيدة، مذهباً إلى أنها (شجرة تنمو)⁽¹⁶⁾، غير أنه اختلف في التحليل كثيراً من القصائد، ولم يسبق إلا على فروع قد لا تكون الأكثر أهمية، ثم رابدها يلجأ إلى وثائق الفن، غير أن ذلك جاء خارج إطار تحليل النصوص، في الوقت الذي كان ينبغي أن يجرى من داخله، وأن يبرز فعالية الوظائف وتعديتها في النصوص التي تناولها، كما وجدنا أن الخطوات التي عرض لها، والتي تنتمي إلى الدراسة التوزيعية (de distribution)

(tributionalisme) لم يتم تناولها بالنظر إلى منهجية محددة تميز فعالية هذه الخطوات، كما أنه لم يسلوب فعالية العلاقة بين البنية العميقة (Structure profonde) والبنية السطحية (Structure superficielle) ولم يتمكن من الكشف عن دلالات البنية العميقة وأسرارها، ولم يسلوب فعالية العلاقات الناقصية (La relations syntagmatique) والعلاقات الأمثالية (La relations par-adigmatique) ، على الرغم من أن النصوص التي تناولها كانت فعالية الاختيار فيها ضعيفة، ولم تسهم في خلق الزياح (Écart) لغوي أو اسلوبي أو دلالي يجسد مفهوم الشاعرية، كما حدثه (جاكوبسون) والعاملون في حقول الشعرية.

وأخيرا نجد (الغذاسي) يشير إلى أن الطارئ بعيد إنتاج النص من جديد، غير أنه لم يطلعنا على الطريقة التي أنتج بها النصوص التي تناولها، لأننا وجدنا أن (الغذاسي) لم ينتج النص، وإنما أضاعه في زحام البحث عن طريقة لإنتاجه.

وعلى الرغم من أن (تسريح النص) الذي تمت طباعته بعد سنتين من (الخطبة والتكفير) يشغل تطوراً مقبولاً في فهم أدوات البنية وبما فيها من مقارنتها عند (الغذاسي)، كما طمع فيه جوانب مشابهة لم تستوف حقها من البحث، وتصلح لكي تكون نواة فقط لموسوعائي، هذا وقد استطاع المؤلف أن يبنى مقارنته الشعرية بناءً أكثر فاعلية، وإن اختلفت عن تداعق نصوصي، ففي المقارنات الشعرية التي تناولها، غير أن النتائج التي عرض لها تكاد تكون مبهمة، بواسطة التوق الضمني أكثر مما هي مبيّنة بواسطة التحليل اللساني البنيوي، وكانت العلاقات النصوصية التي حاول (الغذاسي) إظهارها، على الرغم من ضاعها، تقتصر إلى الكثير من التهجية البنيوية التي تستند في أهم جوانبها إلى التحليل بالمقومات لإظهار حقيقة هذه العلاقات وفعاليتها.

الهوامش

- (١) المطبوعة والمكتبوز من الميمنية إلى الشامية: د. عبد الله محمد الحارثي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٩٨٤، ص ٢٩ - ٤٧.
- (٢) علم الإدارة، بيير جورو، ترجمة د. سائر عوالي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط ١، ١٩٨٨، ص ٩.
- (٣) المطبوعة والمكتبوز، ص ٤٢.
- (٤) نفسه، ص ٢٩.
- (٥) نفسه، ص ٤٦ - ٤١.
- (٦) نفسه، ص ٢٠.
- (٧) نفسه، ص ٢٩ - ٢٢.
- (٨) نفسه، ص ٢٤ - ٢٩، ٧٢.
- (٩) نفسه، ص ٢٦.
- (١٠) نفسه، ص ٢٧.
- (١١) نفسه، ص ٢٧.
- (١٢) نفسه، ص ٧٢، ٨٩.
- (١٣) نفسه، ص ٩٠.
- (١٤) نفسه، ص ٨٨.
- (١٥) نفسه، ص ٨٦.
- (١٦) نفسه، ص ٨٢.
- (١٧) نفسه، ص ٨١.
- (١٨) نفسه، ص ٨٢.
- (١٩) نفسه، ص ٨.
- (٢٠) نفسه، ص ٢١.
- (٢١) نفسه، ص ٨٦.
- (٢٢) نفسه، ص ٢٢.
- (٢٣) نفسه، ص ٢١.
- (٢٤) نفسه، ص ٢٢.
- (٢٥) نظرية الأدب، رينيه بوليف، أوسان واريز، ترجمة محي الدين صديقي، مراجعة د. عصام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٢.
- (٢٦) المطبوعة والمكتبوز، ص ٦٦.
- (٢٧) نفسه، ص ٢١٤ - ٢١٥.
- (٢٨) اسم صوت أو حيلة، جوليا كروستيفا، ترجمة د. صديقي البستاني، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٢، ١٩٨٢/١٩٨٢، ص ٧٢.
- (٢٩) مفتي الديار من كتب الأعراب، جمال الدين بن هشام الأنصاري، رابحة سعيد الأعواني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٨٨.
- (٣٠) شرح التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين الخزرجي، ترجمة: محمد هاشم نورديني، منشورات دار الحكمة، دمشق، سوريا، ١٩٧٠، ص ٩٠.
- (٣١) المطبوعة والمكتبوز، ص ٢١٧.
- (٣٢) سجل إلى نظرية الصدق، عبد الحميد، بين العزيز بن حرفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤١ / ٤٢، ١٩٨٠، ص ٢٤.
- (٣٣) مقدمة إلى علم البلاغة الأنصاري، هريود بريلي، ترجمة د. فاسم الخفاف، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٠، ص ٢٤.
- (٣٤) المطبوعة والمكتبوز، ص ٢١٧.
- (٣٥) نفسه، ص ٢١٨.
- (٣٦) نفسه، ص ٨٢.

- (٢٧) الاجتماعات الجديدة في الشعر العربي المعاصر : د. عبد الحميد جيلدة، مؤسسة نوفل، بيروت- لبنان، ط١ : ١٩٨٠ . ص ١٠٠ - ١٠٦ .
- (٢٨) راجع : شرح الشواش في علوم البلاغة : جلال الدين القزويني، ص ٣٧ .
- (٢٩) المنطقية والفكر، ص ٢١٨ .
- (٣٠) نفسه، ص ٢٢٠ .
- (٣١) نفسه، ص ٢٢٢ .
- (٣٢) نفسه، ص ٢٢٣ .
- (٣٣) راجع : علم الإشارة (السيميوإوتيجا) : بيير جيري، ص ٢٢ .
- (٣٤) راجع مثلاً : المنطقية والفكر، ص ٨٨ ، ٩١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٩ .
- (٣٥) نفسه، ص ٢٢٢ .
- (٣٦) نفسه، ص ٨٨ .
- (٣٧) نفسه، ص ٢١٧ .
- (٣٨) نفسه، ص ٢١٨ .
- (٣٩) نفسه، ص ٢٢٠ .
- (٤٠) نفسه، ص ٢٢١ .
- (٤١) نفسه، ص ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ .
- (٤٢) نفسه، ص ٢٦٨ .
- (٤٣) نفسه، ص ٢٦٩ .
- (٤٤) نفسه، ص ٢٦٩ .
- (٤٥) درجة الصغر المنطقية : روزان بارث، ترجمة محمد بركات دار الثقافة بيروت- لبنان، ط١ : ١٩٨١ ، ص ٨١ .
- (٤٦) نفسه، ص ١٠٠ - ١٠١ .
- (٤٧) لغة النص : روزان بارث، ترجمة محمد بركات دار الثقافة بيروت- لبنان، ط١ : ١٩٨٢ ، ص ٢٧ .
- (٤٨) راجع : الشرح النصي، مقال في المنطقية الشعرية المعاصرة : د. عبد الحميد جيلدة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط١ : ١٩٨٢ ، ص ١٠٠ .
- (٤٩) نفسه، ص ١٦ .
- (٥٠) نفسه، ص ١٦ .
- (٥١) نفسه، ص ١٠ ، ١٢ ، ١٤ .
- (٥٢) نفسه، ص ٢٢ ، ٢٤ .
- (٥٣) نفسه، ص ٢٥ .
- (٥٤) نفسه، ص ٢٦ - ٢٩ .
- (٥٥) نفسه، ص ٢٨ .
- (٥٦) نفسه، ص ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٩ .
- (٥٧) نفسه، ص ٣٩ .
- (٥٨) نفسه، ص ٣٩ .
- (٥٩) لغة النص : روزان بارث، ص ١٠٠ .
- (٦٠) الشرح النصي، ص ١٠٠ .
- (٦١) راجع : التهجئة : جان بوجيه، ترجمة عارف، مؤسسة ويشتير اوري، منشورات دار هيرمان- بيروت- لبنان، ط١ : ١٩٨٢ ، ص ٩ وما يليها .
- (٦٢) مدخل القريب، عن كتاب الأعراب : جمال الدين بن هشام القنصاري، ص ١٩٠ .
- (٦٣) الشرح النصي، ص ١٠٠ .
- (٦٤) يقول فيه : جئت خرواً لهذا الرجل استقصي اشتدالات السواد
جئت ابتاحاً لسايطر يوقظ يورثاً ورماد
بين عيني وبين السميت ظلمة ومدينة
ظلمة يتساقط من شقي السيفينة
هذه أولى القراءات وهذا ورق القزويني يشرح الصغر نفسه ص ١٦ .

(٢٧) يقول فيه : ثم من اليوم / بالذات قبل بالقرآن والسفر والكتاب القديسين / والربوب البعيدة / والحيون التي مستندة / فائسلة فيها الطريق / ثم من اليوم / إنك سيد هذا الزمان / - ثم من اليوم العمل بملاعة القبر / إنك الآن واقف - فوق / سوق الزحف / والرفاعي / والراعي / يعطون القاهر / تتسلط عليهم / فهذا الزمان القاهر - المصدر نفسه ص ١٢ - ١٣ .

(٢٨) نفسه ص ١١ .

(٢٩) راجع : بلاغة الخطاب وعلم النص : د. صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، آب / ١٩٩٢ ، ص ٣٣١ .

(٣٠) تشریح النص ص ١١ .

(٣١) نفسه ص ١٥ - ١٧ ويقول فيه : غريب على أمك / خارج للمصباح / إلى حث في الجراح / يداني المصطفى / ولعبها حياك وداوي الرياح بمنطقه - غريب على ما، منطق ويحدث في بردي عن يده / وفي النيل من وجهه أين وجهي وأنت / أين يدني / تركتها جاني / كان الورد بكفي / أين يدني -

(٣٢) نفسه ص ١٧ ويقول فيه : أما اليوم / صريحة بالقاف وجراد الموت دون كفاك / أثني مقلتها هناك منطق يوم الموت / استرخا بالقاف أصبح يوتها تستكمل التبرام من حياي .

(٣٣) بلاغة الخطاب وعلم النص : د. صلاح فضل، ص ٣٣٩ .

(٣٤) تشریح النص ص ١٥ - ١٦ يقول في هذا النص : هو المجر القاسموني / سيد وقتنا هذا / وأجل ما يوق به الحبيب إلى العبد / -

(٣٥) نفسه ص ١٦ - ١٧ حيث يقول : يدو لطيفي كاللغة في الأساق / ويصعب كل سبيلاتي / - وأقل الفلانة فلك / القوتية في حياي / القوتية مدني / الشمس والقمر / -

(٣٦) نفسه ص ١٥ - ١٦ يقول في قصيدته : حين تلفظ / امرأة في دس / الكرى بالزبد الردي / أكلها بالوداج / والسكيا في مكان الوجع / فتشفي -

(٣٧) نفسه ص ١٥ - ١٦ يقول في قصيدته : جانت حبيبة / طفت لغة الليل من صبح النهار / ففرقت لهما ورفقت / ولقد لفيل لنية الآن من سفر فليمت الوجه / سافكا ومن حبيبات الذي سطر على نعب القوي / -

(٣٨) راجع : المظنة والتكثير ص ١٦ - ١٧ .

(٣٩) نفسه ص ١٦ .

(٤٠) نفسه ص ١٦٨ .

(٤١) نفسه ص ١٦٦ .

المصادر والمراجع

١ - العربية

(١) الاتصالات الجديدة في الشعر العربي المعاصر : د. عبد الحميد جند ، مؤسسة نوفل ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٩٨٠ .

(٢) بلاغة الخطاب وعلم النص : د. صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، آب / ١٩٩٢ .

(٣) تشریح النص / مقاربات نثرية لقصص شعيرة معاصرة : د. عبد الله محمد الغضاني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٩٨٨ .

(٤) المظنة والتكثير / من القبتية إلى القسوة : د. عبد الله محمد الغضاني، النادي الأدبي الثقافي، جدة الملكة العربية السعودية ، ط ١ ، ١٩٨٢ .

(٥) شرح التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، شرحه محمد هاشم يومري، منشورات دار الحكمة - دمشق، سورية، ط ١ ، ١٩٩٠ .

(٦) مدخل إلى نظرية السيرة عند فرهادي: عبد العزيز عرفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الرابع / ١١ ، ١٩٨٨ .

(٧) مدني القريب من كتاب الأنطرب : جمال الدين من هشام الأنصاري، رابعة محمد الغضاني، دار الفكر للطباعة والنشر والقرآن ، بيروت - لبنان، ط ١ ، ١٩٨٩ .

ب - المترجمة إلى العربية

- (١) اسم سوت، أو حيلة، جوانا كريستينا، ترجمة د. صبحي البستاني، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٢، ١٩٨٢.
- (٢) البنيوية، جان بياجيه، ترجمة طارق خليفة وشير الورد، منشورات دار حيدرات، بيروت، باريس، ط ٢، ١٩٨٢.
- (٣) درجة الصفر للشكافة، رولان بارت، ترجمة محمد برادة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨١.
- (٤) علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، بيير جيزو، ترجمة د. منقر عياشي، دار طلاس للترجمة والشرح، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٨٥.
- (٥) أدلة النص، رولان بارت، ترجمة د. منقر عياشي، مركز الأبحاث البعثاني، ط ١، سوريا، ١٩٩٢.
- (٦) مقدمة إلى علم الأدب، ١٩٦٥، البستاني، مبريد مركي، ترجمة د. فاسم القادر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٠.
- (٧) نظرية الأدب، رينيه بولوك، أوسكار وايزن، ترجمة محي الدين صبيحي، مراجعة د. حسام الشهاب، المؤسسة العربية للترجمة والنشر، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٨١.

